297
أكتوبر
2003

عالم المعرفة

الكتاب في العالم الإسلامي

الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط

تحرير: جورج عطية

ترجمة: عبدالستار الحلوجي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

297

الكتاب في العالم الإسلامي

الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط

تحرير: جورج عطية

ترجمة: عبدالستار الحلوجي

2003

عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	**15** د.ك
للمؤسسات	**25** د.ك

دول الخليج

للأفراد	**17** د.ك
للمؤسسات	**30** د.ك

الدول العربية

للأفراد	**25** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**50** دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	**50** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**100** دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: *28613* ـ الصفاة ـ الرمز البريدي *13147*
دولة الكويت
تليفون : ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس : ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)
الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 119 - 4

رقم الإيداع (٢٠٠٣/٠٠٠١٠)

العنوان الأصلي للكتاب

The Book in the Islamic World

The Written Word and Communication in the Middle East

Edited by

George N. Atiyeh

State University of New York Press, New York 1995

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

مطابع السياسة ـ الكويت

شعبان ١٤٢٤ ـ أكتوبر ٢٠٠٣

المحتوى

المحتوى
المحتوى

المحتوى

تصدير

> «لا يعرف الوجد إلا من يكابده
> ولا الصبابة إلا من يعانيها»
> **شاعر عربي قديم**

يضم هذا الكتاب مجموعة دراسات كتبها علماء بارزون حاول كل منهم أن يستجلي ملمحا من ملامح الكتاب في الحضارة الإسلامية، وأن يقدم رؤيته لجانب من جوانب تلك الصورة المشرقة التي احتلها الكتاب في ضمير هذه الأمة التي كان أول ما تنزل من وحي السماء على نبيِّها عليه الصلاة والسلام قول الحق سبحانه ﴿اقرأ باسمِ ربِّكَ الَّذي خَلَقَ، خَلَقَ الإنسانَ من عَلَقٍ، اقرأ وربُّكَ الأكرمُ، الَّذي عَلَّمَ بالقَلَم﴾. وهكذا بدأت الآيات الكريمة بالقراءة وانتهت بالكتابة وهي نعمة من أجلّ نعم الله على عباده.

وإذا كانت الكلمة المكتوبة لم تفقد سحرها على مرّ العصور، وإذا كانت الكتب قد ارتبطت بأماكن العبادة على مدى التاريخ كله، فاحتضنتها المعابد الوثنية والأديرة المسيحية والمساجد الإسلامية، واتخذتها الدول الحديثة وسيلة لنشر مبادئها وفلسفاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فقد كان لها في ظل الإسلام والدولة الإسلامية شأن كبير. والذين يؤرخون للحضارة الإسلامية يقفون مشدوهين أمام حركة التأليف والترجمة التي امتدت جذورها في القرن الأول الهجري، وآتت ثمارها في القرن الثاني وما تلاه.

ولا يخفى أن الكتب في أي أمة من الأمم مظهر من مظاهرها الحضارية، بل لعلها أهم تلك المظاهر وأبعدها أثرا، لأنها الوعاء الذي يضم ثمرات عقول أبنائها وإبداعاتهم في مختلف مناحي الحياة.

من أجل هذا يعدّ هذا الكتاب لبنة أساسية في صرح الحضارة الإسلامية، ومصدرا مهما من مصادر المعلومات عن تلك الحضارة، لا يستغني عنه المتخصصون في التاريخ العام، وتاريخ العلوم والفنون، وتاريخ الكتب والمكتبات.

وقد شارك في إعداد مادته خمسة عشر عالما من تخصصات شتى، وطبيعي أن يكون لكل منهم منهجه وأسلوبه في الكتابة. وقد بذل المترجم فيه جهدا غير عادي، وواجه صعوبات جمّة منها ضرورة الرجوع إلى المصادر العربية التي رجع إليها المؤلفون، لتوثيق النصوص المنقولة عن تلك المصادر والالتزام بها كما وردت في أصولها، وهي مهمة لم تكن سهلة، خاصة أن بعض عناوين الكتب وبعض أسماء المؤلفين وبعض الكلمات والعبارات العربية التي كتبت بطريقة النقل الصوتي للحروف transliteration قد وقعت فيها أخطاء في النقل كان لابد من تصويبها، وأن أرقام بعض آيات القرآن الكريم التي وردت في ثنايا الكتاب كانت تحتاج إلى تصحيح.

وقد حرص المترجم على استكمال أسماء المؤلفين وعناوين الكتب، خصوصا تلك التي وردت في البحث السادس مثل: أ.م. قاسم (أحمد محمد قاسم)، م.أ. إبراهيم (محمد أبو الفضل إبراهيم)، م.أ. عضيمة (محمد عبد الخالق عضيمة)، م.أ. نجار (محمد عبد الحليم النجار)، م.م. عبد الحميد (محمد محيي الدين عبد الحميد)، كما التزم بكتابة الأسماء الفارسية والتركية بالشكل الذي تكتب به في لغاتها الأصلية، سواء أكانت أسماء أشخاص أم عناوين كتب.

وينبغي الإشارة إلى أن المترجم قد سمح لنفسه باستبعاد أحد البحوث التي تضمنها الكتاب في طبعته الأصلية، لأنه يثير من المشاكل أكثر مما يقدم من الفوائد، كما أباح لنفسه أن يضيف بعض الإضافات اليسيرة في الهوامش، توضيحا أو تصحيحا لمعلومة، مع تمييز ما أضافه بإتباعه بكلمة «المترجم» بين هلاليتين.

وأختم هذه المقدمة الوجيزة بقول الشاعر العربي القديم:

لا يعرف الوجد إلا مَنْ يكابده ... ولا الصبابة إلا مَنْ يعانيها

المترجم

مقدمة

«قلما لعبت الحياة الأدبية في أي ثقافة أخرى دورا كالدور الذي لعبته الحياة الأدبية في الإسلام»

جورج عطية

ليس الكتاب مجرد كيان مادي ولكنه كائن حي، ومن المؤكد أن حياة البشر قد تأثرت بهذه الوسيلة القديمة والأساسية من وسائل الاتصال. ويمكن أن نقول مطمئنين إن حضارات كوكبنا وثقافاته لم تبدأ في الازدهار والانتشار إلا بعد اختراع الكتاب. ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن الكتب قد بلغت في عصرنا هذا درجة هائلة من الانتشار والذيوع.

ومع أن دراسة الكتاب كوعاء للثقافة قد أصبحت أمرا مألوفا ومثمرا، إلا أنها ليست كذلك في العالم الإسلامي، فلم يحظ الكتاب ـ رغم ما له من احترام وتقدير كبيرين ـ بدراسات جادة تتناوله كأداة للتنمية الثقافية. واستشعارا بالحاجة إلى مزيد من الدراسات في الموضوع، قامت مكتبة الكونجرس التي تقتني واحدة من أضخم مجموعات الكتب وغيرها من أوعية المعلومات التي أنتجتها الدول الإسلامية بعقد مؤتمر دولي يومي ٨ و٩ نوفمبر ١٩٩٠، وأقامت معرضا لمناقشة دور الكتاب في إثراء الحضارة في العالم الإسلامي، وبذلك أتاحت الفرصة لمجموعة من العلماء والباحثين لإبراز هذه الزاوية

البالغة الأهمية من زوايا الحضارة الإسلامية، على أمل أن يفتح ذلك الأبواب لمزيد من الدراسات. وجميع الدراسات التي يتضمنها هذا المجلد - باستثناء الدراسة التي أعددتها - قد عرضت ونوقشت في المؤتمر، عرضها الباحثون الذين كتبوها، وناقشها جمهور العلماء الذين شاركوا في المؤتمر.

ودراسة الكتاب ككائن حي مسألة معقدة ومتعددة الوجوه، فهي تتضمن أصول الكتب وإنتاجها ومحتواها واستخدامها وأهميتها الثقافية والتعليمية ودورها في المجتمع بصفة عامة. ويدخل في إنتاج الكتب عناصر متعددة من مواد وتصميمات وخطوط وطباعة ورسوم توضيحية وغيرها. ولقد كان الكتاب بمختلف أشكاله - وما زال - أداة للتواصل وعاملا رئيسيا من عوامل حفظ الثقافة وإنمائها، نظرا لأنه وعاء المعرفة والأفكار التي لا توجد ثقافة متقدمة من دونها، ولأنه كان أساس الثقافة سواء اتخذ شكل ألواح طينية أو لفائف أو دفاتر أو مجلدات. وعلى حدّ تعبير د. جي ستوري براون مدير مكتب الشؤون التربوية والثقافية في وكالة المعلومات بالولايات المتحدة الأمريكية، فإن «فكرة الثقافة نفسها كانت في نشأتها متصلة بالتعليم عن طريق الكلمة المكتوبة... ولقد أحدث الكتاب، كميراث إنساني عالمي، تغيرا جوهريا في مفهوم الثقافة، ويعدّ هذا التغير إحدى سمات الحداثة، ودليلا على وجود الكتب».

ومع أن تطور الكتاب من شكله البدائي إلى شكل الدفاتر والكراريس، ثم إلى الشكل المخطوط، يدين بالكثير إلى المؤسسات الثقافية المسيحية في العصرين الروماني والبيزنطي، إلا أنه في العالم الإسلامي كان أكثر ارتباطا بالإسلام كدين، وباللغة العربية والخط العربي، وقلما لعبت الحياة الأدبية في أي ثقافة أخرى دورا كالدور الذي لعبته الحياة الأدبية في الإسلام، فالقرآن الكريم الذي يشار إليه بلفظ «الكتاب» كان له المكان المعلّى في الإسلام، لأنه كلام الله المعجز. وكان طبيعيا أن يؤثر تأثيرا كبيرا في الثقافة العربية والإسلامية، وبتأثيره ظهرت عدة علوم. وقد اشتغل علماء المسلمين بالعلم (وهي كلمة تشمل كل مجالات المعرفة والثقافة) أكثر من اشتغالهم بأي شيء آخر، ربما باستثناء السياسة خلال العصر العباسي الأول الذي يعد العصر الذهبي في تاريخ الإسلام. ففي هذا العصر تطورت طرق النشر والنسخ والتجليد وبيع الكتب لدرجة كبيرة، وأسهم ظهور الورق في القرن الثامن

الميلادي إسهاما كبيرا في انتشار الكتب وتداولها، وكان قوة دافعة للأدب وفنون الكتاب. وقد طور المسلمون الورق باستخدام مواد جديدة في صناعته، وباكتشاف طرق جديدة لتلك الصناعة. وكان ذلك يمثل ثورة كتلك الثورة التي أحدثها جوتنبرج في القرن الخامس عشر (باختراع الطباعة بالحروف المتفرقة). وهي ثورة لم يستطع الرق أو البردي أن يحدثا مثلها كما يقول الأستاذ عرفان شهيد.

والدليل على ازدهار صناعة الكتاب ظهور عدد من خزائن الكتب والمكتبات التي ضمت أعدادا كبيرة من المخطوطات التي وصلت إلينا. وعندما ظهر الكتاب المطبوع وبدأت المخطوطات تتخلى عن عرشها، ظهرت مقاومة علماء المسلمين لهذه التقنية الجديدة [1]؛ فقبل اختراع الطباعة وانتشارها، كان العلماء هم الذين يحتكرون نقل المعرفة، وكان المخطوط بالنسبة إلى المسلمين قيمة تاريخية وثقافية. وما زالت تلك الفكرة سائدة إلى الآن، فأكثر العلماء المسلمين الذين يزورونني في مكتبة الكونجرس يبدأونني بالسؤال عن عدد المخطوطات العربية التي تقتنيها المكتبة. وقد كانت الطباعة تعني اتجاها ثقافيا جديدا، ولذا أصبح المخطوط الذي يمثل الثقافة القديمة محور الصراع بين القديم والجديد. وقد أخذ هذا الصراع عدة أشكال وثار على عدة مستويات، وما زال قائما حتى اليوم.

وكان ظهور الورَّاق الذى ينسخ الكتب نقطة بارزة في «حضارة الكتاب»، وكان الوراقون حلقة الوصل بين العلماء والجمهور، ولم يكونوا يهتمون بالخط الجميل فقط، وإنما كانوا يهتمون أيضا بصحة النَّسْخ ودقة نقل النصوص. ولم يكونوا يقومون بالنسخ فحسب، وإنما كانوا يبيعون الكتب أيضا، وكان كثير منهم من أهل العلم والأدب. فالجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ/ ٨٦٨ م) كان مؤلفا متعدد الجوانب وعاشقا للقراءة، ويذكر أنه كان يستأجر حوانيت الوراقين ويبيت فيها للقراءة، وقد خصص جزءا كبيرا من كتابه الشهير «الحيوان» لموضوع الكتاب، وفيه يتحدث عن الكتاب كصديق وكوعاء للعلم وكوسيلة للنجاح في كل نشاط إنساني. وهو يقص حكايات عن جمع الكتب والنسخ والكتابات القديمة، وعن صيانة التراث الثقافي، وعن الترجمة بصفة عامة وترجمة الكتب الدينية بخاصة، وعن تحقيق الكتب، وعن الاختلاف بين التراث المكتوب والتراث الشفهي. وعلى مدى

تاريخ الإسلام، كان نقل الكتب مشافهة يسير جنبا إلى جنب مع نقلها كتابة. وكثيرا ما كان ينظر إلى النص المكتوب على أنه مجرد تعزيز وتوثيق وتتمة للذاكرة.

وثمة حاجة ماسة إلى النظر في دور الكتاب في تطور العالم الإسلامي وثقافته. فمازال تاريخ الكتاب يحتاج إلى دراسات جادة تكشف عنه، لا كصناعة فحسب، ولكن كتأريخ للمحتوى الفكري والكيان المادي أيضا. وعلى رغم وجود عدة محاولات لدراسة صناعة الكتاب واستخدامه بشكله المخطوط والمطبوع، إلا أننا مازلنا نفتقر إلى بحث هذه الموضوعات بطريقة منهجية.

ومع أن العلاقة بين الكتاب والحضارة واضحة، إلا أنها لم تدرس كما ينبغي. وتعمق دراسة هذه العلاقة بالنسبة إلى العالم الإسلامي يمكن أن يقدم لنا رؤى متعددة لطبيعته ومقوماته وخصائصه.

وينبغي توضيح المقصود بمصطلح «العالم الإسلامي»؛ فنحن لا نعني به «الأمة» أو مجتمع المؤمنين بقدر ما نعني به الدول التي أصبحت غالبية سكانها من المسلمين الذين أسهموا في نشر الحضارة الإسلامية. وتقتصر الدراسات والمقالات التي يتضمنها هذا الكتاب على الشرق الأوسط باعتباره مركز العالم الإسلامي.

وقد تناول العلماء البارزون الذين شاركوا في المؤتمر عدة جوانب ومشكلات تتصل بالكتاب ودراسته في العالم الإسلامي، فالأستاذ محسن مهدي يؤكد في بحثه الحاجة إلى مزيد من المعلومات عن تاريخ الكتب في العالم الإسلامي، ويبين أسباب تأخر طباعة الكتب الدينية عند المسلمين إلى القرن التاسع عشر، ويتعجب من عدم تطبيق أساليب النسخ الممتازة وطرق التجليد وفنون الزخرفة في إنتاج الكتب الحديثة، ويثير عدة تساؤلات تمخض عنها ظهور الطباعة مثل أثر الترجمات في تطور العلوم واللغات وقواعد الإملاء، ويدعو إلى الحفاظ على التقاليد والأساليب العلمية، وإلى عدم إغفال التقنيات الحديثة في تحقيق وحفظ الثروة الضخمة من المخطوطات التي ما زالت موجودة في العالم الإسلامي.

ويناقش الأستاذ فرانز روزنتال موقف الإسلام من الكتب، ويعرض للمشكلة التي سببتها كثرة المؤلفات من حيث الكم والكيف. فقد تضخمت أعداد الكتب لدرجة التفكير في استبعاد بعضها، على رغم ما في الاستبعاد

من مزالق. كما يناقش موضوع إتلاف الكتب: متى ولماذا حدث هذا الإتلاف؟ ويتحدث عن معنى الأصالة وحدودها، وعن العلاقة بين المعرفة والكتب، وينبِّه إلى ضرورة التفرقة الواضحة بين المعلومات الشفهية والمعلومات المدونة، وهو موضوع تردد في عدة بحوث وتناوله بالتفصيل الأستاذ سيد حسين نصر، فناقش دور الرواية الشفهية في العملية التعليمية على مدى التاريخ الإسلامي، وتكلم عن الكلمة المنطوقة كمكمِّل للكلمة المكتوبة، وعن تأثر التراث العقلي الإسلامي بالاعتقاد بأن الرواية الشفهية هي الأساس، وما نتج عن ذلك من ارتباط التعليم الشفهي بالنصوص المكتوبة.

أما الدكتورة آن ماري شيمل فقد ناقشت المجازات المتصلة بالكتاب في الأدب الإسلامي، وتناولت عشق المسلمين الكبير للكتب، والأساليب المجازية التي استخدمت فيها الكتب على سبيل التشبيه والاستعارة في مؤلفات الفرس وشعرائهم، مبينة الدور الرئيسي الذي لعبه الكتاب في الشعر الإسلامي.

ولما كانت كتب التراجم من أوائل المؤلفات وأكثرها في التراث العربي، فقد تناولتها الدكتورة وداد القاضي في دراسة ذهبت فيها إلى أن معاجم التراجم ليست مجرد أداة أساسية للبحث فحسب، وإنما هي - إلى جانب ذلك - مرآة تنعكس على صفحتها جوانب مهمة للتطور العقلي والثقافي للمجتمع الإسلامي. وقد درست الدكتورة وداد البنية الداخلية لمعاجم التراجم التي ألفت في القرون التسعة الأولى من تاريخ الإسلام وما طرأ عليها من تطور.

وتتبع الأستاذ رمزي بعلبكي تطور الكتاب النحوي من خلال دراسة ثلاث مراحل من تاريخ النحو العربي بنيت على كتاب سيبويه الذي يعد ركيزة هذا التطور، وانتهى إلى أن أصالة سيبويه لم يَرْقَ إليها أحد من النحاة الذين أتوا من بعده.

وناقش الدكتور صلاح الدين المنجد دور المرأة المسلمة في التعليم، فبيَّن مكانة الخط في الإسلام، ودور المرأة في كتابة المصحف، وذكر عدة نساء تميزن في هذا المجال.

أما الأستاذ ديڤيد كنج فتحدث عن أهمية الزخارف والتصاوير الموجودة في الكتب، خاصة كتب الفلك، وانتهى إلى أن كثيرا من الرسوم التوضيحية في الكتب العلمية الإسلامية تعمِّق فهمنا لمختلف العلوم الإسلامية، وتكشف عن جوانب مضيئة للإسلام والحضارة الإسلامية.

وقد كانت الكتب المزينة والمزخرفة والمذهبة في العالم الإسلامي مرغوبة من الملوك والأمراء والعلماء، وكانت المكانة الخاصة التي تحظى بها النسخ الخزائنية التي تنسب إلى ملك أو أمير عاملا مشجعا للحكام على الاستيلاء على الكتب من مكتبات نظرائهم. ولذا تتبعت الأستاذة برسكيلا سوسك والدكتورة فلزتشغمان مسيرة مجلد من هذا النوع محفوظ بمكتبة طوبقابو سراي في اسطنبول.

أما التحول من ثقافة المخطوط إلى ثقافة المطبوع - على حدّ تعبير أحمد فارس الشدياق - فيصوره الدكتور جيوفري روبر الذي أوضح أن الشدياق يمثل بسيرته وبمواقفه فجر عصر ثقافي جديد للعالمين العربي والإسلامي، عصر أتت فيه ثورة الاتصالات التي أحدثتها المطبعة بتغيرات جوهرية في الحياة العقلية والسياسية والاجتماعية.

وفي مقالي عن الكتاب في العالم العربي، عرضت لتاريخ نشر الكتب في العالم العربي الحديث، ووصفت الاتجاهات العامة لإنتاج الكتب وتوزيعها، والسمات التي ميزت الفترات المختلفة من القرنين الأخيرين.

أما ما كتبه الأستاذ إيكلمان فمع أنه يبدو عديم الصلة بتاريخ الكتاب كوعاء للثقافة، إلا أنه يتصل به بطريقة غير مباشرة، لأنه يحاول بأسلوب جديد أن يبين أثر وسائل الاتصال الحديثة في مجال التعليم.

ويمكن للمرء أن يتبين من مجموع الدراسات التي يتضمنها هذا المجلد أننا لم نزد على أن لمسنا سطح موضوع متعدد الجوانب، وهو تاريخ الكتاب كوعاء للثقافة، ونأمل أن يكون عملنا هذا حافزا لمزيد من الدراسات في هذا الموضوع المهم.

وقد حرصنا في تحريرنا لهذا الكتاب على تحقيق نوع من الانسجام، فطبقنا نظام مكتبة الكونجرس في النقل الصوتي للحروف، واتبعنا أسلوبا واحدا في التعليقات. وجميع الكلمات الأجنبية التي وردت في معجم وبستر لم تكتب بحروف مائلة italics، أما أسماء الأعلام فكتبت إما بالشكل الذي ترد به في الصحف، وإما بالشكل الذي استخدمه أصحابها. وأما أسماء المدن فكتبت بحروف لاتينية حسب نطقها إن لم يكن لها مقابل إنجليزي. وذكرت التواريخ بالتقويمين الهجري والميلادي. وعندما يكون التقويم الهجري الشمسي مستخدما بدلا من التقويم الهجري القمري يشار إلى ذلك.

ويود المحـرر أن يتـوجـه بالشكر إلى عـدد كـبـيـر من زمـلائه وأصـدقـائه لمساعداتهم القيمة. ويخص بالذكر مايكل ألبن الذي لم يدخر وقتا أو جهدا في إنجاح مؤتمر «الكتاب في العالم الإسلامي»، وجون كول مدير مركز الكتاب بمكتـبـة الكونجـرس، الذي أسـهم في رعـاية المؤتمر، وقـدم له الدعم الأدبي والإداري والمالي.

كما ينتهز المحرر هذه الفرصة ليعبر عن امتنانه للشيخ أحمد زكي يماني، ولمعهد الدراسات التركية، ولشركة أرامكو السعودية، ولوكالة معلومات الولايات المتحدة الأمريكية، ولسفارة المملكة العربية السعودية بواشنطن لدعمهم المالي والأدبي الذي مكّن من عقد المؤتمر. كما يود أن يشكر جميع العاملين بقسم الشرق الأدنى بمكتبة الكونجرس لمساعدتهم في تنظيم المؤتمر والمعرض الذي صاحبه، ويخص بالذكر كريستوفر مورفي وآن بوني ودوريس هامبورج وكارول إيدو.

جورج عطية

من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات

بقلم: محسن مهدي(*)

تعد فترة الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الكتب المطبوعة المرحلة الانتقالية الثانية والأقل أهمية في تاريخ الكتاب في العالم الإسلامي. أما المرحلة الأولى والأكثر أهمية فهي مرحلة التحول الأساسي للكتاب خلال القرنين الأولين من تاريخ الإسلام (القرنين السابع والثامن الميلاديين)، حيث توفر النساخ والعلماء في العالم الإسلامي على حفظ ونسخ نصوص أهم الكتب في العالم خلال تلك الفترة، ونعني بها القرآن الكريم والسُّنّة النبوية التي تشمل الحديث النبوي والسيرة. وقد نهضوا بهذه المهمة بجدّ ومثابرة، وبدرجة من الدقة في النقل جنبتهم كثيرا من المشكلات التي اكتنفت حفظ ونقل معظم الكتب الأخرى الدينية والدنيوية خلال الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الكتب المطبوعة.

«كانت هناك تقاليد خاصة بنسخ الكتب، وأساليب معينة للإملاء والمقابلة والرسوم التوضيحية، ولكن تلك التقاليد بدأت تتدهور مع ظهور الطباعة»

(*) أستاذ الدراسات العربية والإسلامية (الزائر) بجامعة هارفارد. له عدة مؤلفات في الفلسفة العربية والإسلامية منها:

* Ibn khaldun's Philosophy of History .

* The Political Orientation of Islamic Philosophy .

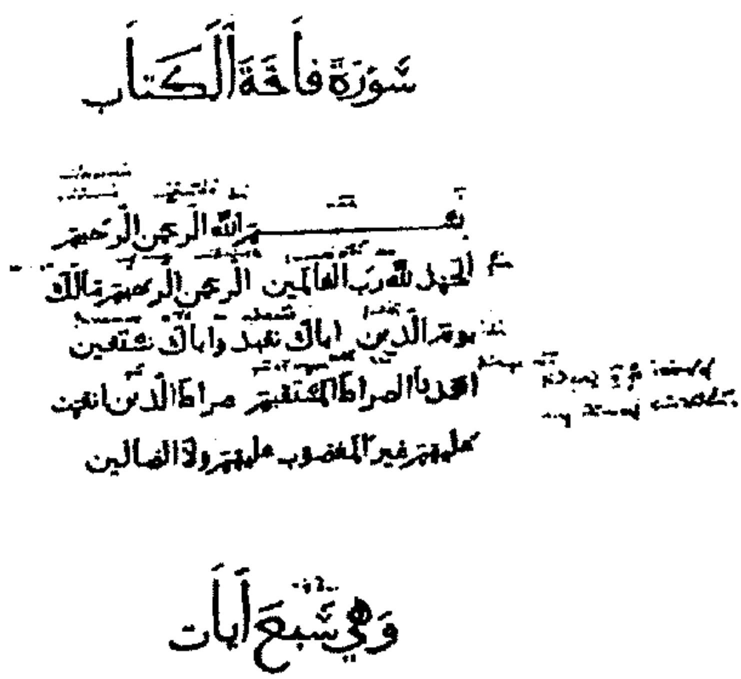
كما أشرف على إصدار كتاب عن مصادر الفلسفة السياسية في العصور الوسطى (بالإنجليزية)، وكتاب ألف ليلة وليلة الذي قدم له بمقدمة علمية مستفيضة اعتمد فيها على مصادر عربية أصيلة.

وفي المقابل فإن الأسلوب الخاطئ الذي مارسه الأوروبيون في طباعة المصحف، والحرية التي أعطوها لأنفسهم في تعاملهم مع النص القرآني مقارنة بتدقيقهم في طباعة إنجيل جوتنبرج - مثلا - قد أثارت شكوك المسلمين في فضائل الطباعة عندما تعاملوا مع هذه التكنولوجيا الجديدة لأول مرة.

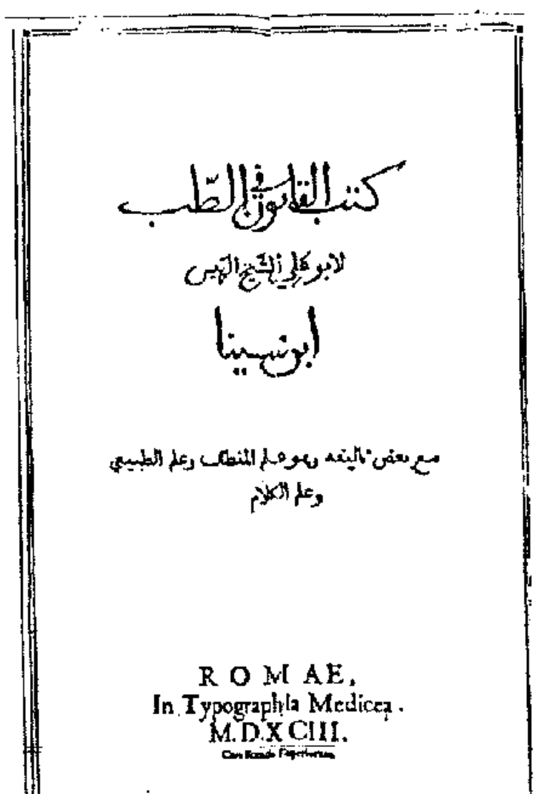
ونظرة إلى صفحة عنوان المصحف المطبوع في هامبورج سنة ١٦٩٤ (الشكل ١:١) تجعل قراء القرآن المسلمين يعتقدون أن الشيطان نفسه هو الذي أنتج هذه الطبعة القبيحة والمليئة بالأخطاء من كتابهم المقدس. والشعور نفسه يحس به من يطلع على الطبعة التي أصدرها «ألكسندرو دي باجانينو Alessandro de Paganino» للمصحف في فينيسيا في ثلاثينيات القرن السادس عشر، حيث لم يفرق الطابع بين الحروف الهجائية العربية المتشابهة في الرسم مثل الدال والذال (الشكل ١:٢)، ربما تأثرا باللهجات العامية المعاصرة. ومع أن المرء يتوقع أن يخلو كتاب في الطب ككتاب القانون لابن سينا من أخطاء الطباعة نظرا إلى أن الأخطاء في كتاب من هذا النوع يمكن أن تؤدي إلى نتائج وخيمة، إلا أن طبعة روما التي صدرت لهذا الكتاب سنة ١٥٩٣ وقعت في خطأ نحوي كبير في صفحة العنوان (الشكل ١:٣)، وقد يهون الأمر في نسخة مخطوطة وقع ناسخها في أخطاء نتيجة لجهله، لكن الكتب المطبوعة تصدرها هيئة مسؤولة تنفق عليها أموال كثيرة، وينتج عنها عدد كبير من النسخ يحمل الأخطاء نفسها التي يصعب حذفها أو التغاضي عنها باعتبارها أخطاء عرضية لا تستحق الاهتمام [1].



الشكل (١:١): القرآن الكريم الذي طبعه Officina Schultzio - Schilleriana في هامبورج بألمانيا سنة ١٦٩٤. نسخة مكتبة الكونجرس



الشكل (١:٢): فاتحة أول مصحف طبع في أوروبا (فينيسيا، حوالى سنة ١٥٣٧).
طبعه ألكسندرو باجانينو



الشكل (١:٣): صفحة عنوان كتاب «القانون في الطب» لابن سينا، الذي طبعته مطبعة ميديسي في روما سنة ١٥٩٣

وهذا يقودنا إلى الاعتراضات التى واجه بها العالَم الإسلامي ظهور الطباعة، وإلى سبب تأخر استخدامها في الكتب التي تتناول موضوعات تتصل بالدين، وإلى القيود والضوابط التي فرضت على طباعة الكتب الدينية (٢)، وهل كان للمخاوف الأولى من أخطار طباعة الكتب في الموضوعات الدينية ما يبررها؟ وللإجابة عن هذا السؤال نقول: نعم. والأمثلة السابق ذكرها تؤكد ذلك. ولكن لماذا لم يجر التغلب على تلك الصعوبات قبل القرن التاسع عشر؟

ثمة أسباب اقتصادية وعقائدية تفسر هذه الظاهرة، كما يفسرها ازدهار صناعة النسخ في كثير من المراكز الثقافية في العالم الإسلامي، وهي صناعة كانت تمتاز بدرجة من الدقة لم تتحقق في الكتب المطبوعة، خاصة عندما يتم الطبع خارج العالم الإسلامي، وعلى يد طباعين لا يتقنون اللغات التي يطبعون بها. ونحن نعرف أن كثيرا من الطباعين الأوائل خارج العالم الإسلامي وداخله لم يكونوا مسلمين ولا ملمِّين بعلوم الدين الإسلامي، لكن هذه المعوقات لم تستمر، ولم تلبث أن وجدت أساليب تحكّم دقيقة جعلت بالإمكان طبع كتب في جميع الموضوعات الدينية بدءا بالقرآن الكريم.

وقد كانت الخبرة التي تجلت في طباعة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مستمدة من الخبرة التي تكونت في عصر المخطوطات، والتي كانت تحكمها ضوابط صارمة في التعامل مع تلك النصوص. فقد كانت هناك تقاليد خاصة بنسخ الكتب، وأساليب معينة للإملاء والمقابلة والرسوم التوضيحية، ولكن تلك التقاليد بدأت تتدهور مع ظهور الطباعة بكل أسف. فلماذا لم تنتقل أساليب التحقيق والضبط هذه إلى إنتاج الكتب المطبوعة بالحروف المتحركة؟ وإلى أي مدى نجحت الجهود الرامية إلى عودة الالتزام بأساليب النساخين وتقنينها وتوحيدها وتطويرها؟ ولماذا يعامل الكتاب المطبوع كما لو كان نسخة مخطوطة على هامشها شروح وتعليقات؟

يبدو أن فن نقد النصوص، الذي تطور في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يصل إلى العالم الإسلامي، وأنه عندما بدأ تطبيقه في القرن العشرين كان في نطاق محدود، فاجتمع الجهل بأساليب العلماء المسلمين الأوائل، مع المعرفة الناقصة وغير الدقيقة بالأساليب الأوروبية الحديثة. ومع أن بعض الأعمال قد نشر بطريقة نموذجية في العالم

الإسلامي، إلا أن الطباعة بصفة عامة أنتجت كثيرا من الكتب التي لا تتميز عن أي نسخة مخطوطة معيبة لم تقع بيد عالم أو باحث قط، كما أنتجت كتبا أخرى أقل ما توصف به أنها نشرت بشكل غير علمي.

ولقد استمر الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات في العالم الإسلامي فترة طويلة ومضطربة، امتدت قرونا ووضعت أمام من يدرس تاريخ الكتاب ألوانا من المشكلات اختلفت من قرن إلى قرن ومن إقليم إلى إقليم. وعندما بلغت تلك المرحلة نهايتها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ظهرت مشكلة جديدة، فقد بدأ العالم الإسلامي ينسى تدريجيا ماذا يعني الاعتماد على النساخين والنسخ المخطوطة في صنع المعرفة ونشرها ونقلها، وتصور أكثر الناس أن الكتب المطبوعة تحظى بقدر من الثقة أكبر بكثير مما تحظى به النسخة أو النسخ المخطوطة المتعددة للكتاب. وهكذا بدأ عصر المخطوطات ينمحي تدريجيا من ذهن الجمهور، فلم يعد أحد ينسخ مخطوطا كاملا بيده إلا إذا كان يعدّه للطباعة، وجاء التصوير الفوتوغرافي ليغني عن عملية النسخ هذه، ومن ثم تلاشت صناعة النسخ التي استمرت أكثر من ألف عام.

ومن المستحيل ـ طبعا ـ أن نستعرض أو حتى نلمس كل المشكلات التي ثارت خلال فترة الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الكتب المطبوعة. بل إن من الغباء أن نحاول ذلك مع كثرة ما نجهله عن التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي لتلك الفترة. وإذا أردنا أن نكوّن صورة كاملة عما حدث خلال تلك الفترة الانتقالية، وأن نعرف العوامل التى أسهمت في انتقال الكتب من صورتها المخطوطة إلى الشكل المطبوع، فينبغي أن نطرح بعض الأسئلة وأن نحاول الإجابة عنها.

وبداية لا بد من الاعتراف بأن عدة عوامل ثقافية واجتماعية صاحبت ظاهرة الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الكتب المطبوعة؛ فقد ارتبط انتشار الطباعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ارتباطا وثيقا بظهور فكرة القومية بين عدد من الشعوب الإسلامية، وكما حدث في أوروبا من قبل، أصبح المسلمون أقل قدرة على الكلام أو القراءة بغير لغتهم الوطنية، وكان عليهم أن يلتمسوا ترجمات من لغات إسلامية أخرى للحفاظ على بعض مظاهر التجانس في العالم الإسلامي، وكان على الدولة أن تلعب دورا في

تشجيع الترجمة ونشر الثقافة المدنية عن طريق السيطرة على بعض المطابع الأولى. وهكذا أسهمت الطباعة فى ظهور أنماط ثقافية وأشكال أدبية جديدة، وكان للمجتمعات غير الإسلامية دور في نشر الكتب العربية وطباعتها في أوروبا أول الأمر، ثم في داخل العالم الإسلامي بعد ذلك.

كذلك شهد القرن التاسع عشر ظهور مؤلفين أسهموا إسهاما كبيرا في التغير الثقافي الذي أحدثته الكتب المطبوعة، وكان هؤلاء المؤلفون من مشايخ الطرق الصوفية، وقادة الفكر، والإصلاحيين، ومؤلفي الكتيبات الصغيرة. وثمة مجموعة من الأسئلة الطريفة يمكن إثارتها حول نشر كتب هؤلاء المؤلفين المعاصرين: كم عدد المؤلفات الأصلية التى طبعت خلال تلك الفترة الانتقالية ومازالت موجودة حتى الآن؟ وكيف ساعد الانتقال إلى الطباعة على ظهور مهنة جديدة هي المؤلف المحترف، الذي لم يعد دوره يقتصر على كتابة النسخة الأصلية لكتابه وتقديمها إلى أمير، على أمل أن يمنحه مقابلها مكافأة مالية، ولم يعد يحرص على أن ينتشر كتابه في صورة عدد من النسخ الخطية، وإنما أصبح يرى كتابه مطبوعا ومصححا ومنشورا في عدد كبير من النسخ المطروحة للبيع، ومن ثم تحول تدريجيا إلى الاحتراف، وأصبحت مؤلفاته تقرأ فور نشرها في دائرة أوسع من القراء.

ومن الأسئلة المثارة أيضا: إلى أي مدى حلت هذه المؤلفات المعاصرة، سواء كانت أدبية أو علمية أو دينية، محل المؤلفات القديمة؟ وما مدى السرعة في هذا الإحلال؟ ومن هم المؤلفون الذين استأثروا بأعداد كبيرة من القراء؟ ومتى تضخم حجم الجمهور القارئ إلى درجة لا تقوى على إشباعها إلا الطباعة؟ وهل الكتب المطبوعة هي التي أوجدت الثقافة الجماهيرية وقنّنت العادات القرائية؟ أم أن انتشار التعليم هو الذى أدى إلى انتشار الطباعة؟ ومن هم الذين يقرأون الكتب المطبوعة حديثا ويشترونها؟ وهل كان التحول إلى الطباعة مجرد توسيع لقاعدة القراء، أم أنه أسهم في تغيير أسلوب القراءة أيضا؟ وكيف ارتبط التوسع في القراءة بالتغير في نظم التعليم وظهور طبقات جديدة من المتعلمين، وبالتحول من العصر الذي كان فيه طلاب العلوم الدينية والبيروقراطيون هم القراء الأساسيين، إلى عصر ظهرت فيه فئات جديدة من الأساتذة وتلاميذ المدارس المدنية والمحامين والأطباء والمهندسين الذين يحرصون على اقتناء الكتب المطبوعة وقراءتها؟

ولا ينبغي أن نغفل تأثير الترجمات ودَوْر الطباعة في تشجيع ترجمة الكتب الأجنبية، وخاصة تلك المنشورة باللغات الأوروبية، والتي كانت نافذة دخلت منها العلوم الحديثة والتكنولوجيا إلى العالم الإسلامي.

تلك كلها تساؤلات ينبغي على الإنسان أن يفكر فيها، وأن يضعها في اعتباره عندما يتصدى لدراسة أهمية المطبعة في نشر المؤلفات العلمية القديمة منها والأوروبية المعاصرة، وفي نشر الكتب الأساسية في الطب والعلوم العسكرية والهندسية وغيرها.

وهناك أيضا الجوانب السياسية والاقتصادية لطباعة الكتب، فنتيجة لإنتاج عدد كبير من النسخ المتطابقة أصبحت الطباعة وسيلة إعلامية، الأمر الذي لفت انتباه السلطات الدينية والمدنية إلى إمكان استخدام الكتب المطبوعة لتحقيق أغراض سياسية، وذلك بفرض الرقابة عليها أو حظر تداولها، إذا كانت مناهضة للخط السياسي للدولة، وهو أمر لم يكن له وجود في عصر المخطوطات. يضاف إلى ذلك أن الدولة بدأت تمتلك مطابع، وأصبح بإمكانها توزيع نسخ مجانية من الكتب المطبوعة، وأصبحت صاحبة السلطة في تقرير الكتب التي تطبع للاستخدام في العملية التعليمية. وهكذا أصبحت الدولة والمؤسسات الدينية هي الراعي الأساسي للكتاب المطبوع في علوم الدنيا والدين. وطباعة الكتب غير الدينية لها ما يبررها من الناحية الاقتصادية، لأن الدولة لها جمهور قرائها من الموظفين وطلاب المدارس، ولديها التمويل الحكومي. أما دَوْر المؤسسات والتنظيمات الدينية في طباعة الكتب الدينية ونشرها فموضوع يستحق الدراسة، لأن لهذه المؤسسات والتنظيمات سوقا للتوزيع يتمثل في أعضائها، ويجعل عنصر المخاطرة في طباعة تلك الكتب محدودا، لأنها توزع عادة على الأعضاء. وقد كان لبعض الفرق الصوفية انتشار واسع في كثير من الدول الإسلامية، وكان الجمهور القارئ من أفرادها المنتشرين في تلك الدول يجعل طباعة الكتب التي تحظى باهتمام تلك الفرق أمرا مقبولا من الناحية الاقتصادية. ولكن متى بدأت طباعة الكتب الدينية تنافس طباعة الكتب المدنية القديمة والمعاصرة؟ وإلى أي مدى وصلت تلك المنافسة؟ وكيف نما حجم الكتب المدنية بالقياس إلى مجموع ما يطبع؟

والإجابة عن تلك الأسئلة تفرض علينا الرجوع إلى وثائق الناشرين الذين ما زالوا موجودين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وخاصة في المراكز الرئيسية للطباعة مثل اسطنبول والقاهرة وطهران ودراستها، لا لمعرفة عدد ما نشر من الكتب فحسب، وإنما لمعرفة عدد طبعات كل كتاب وحجمه وتسعيرته. ومن هذه الوثائق يمكن أن نعرف إلى أي مدى كان الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الكتب المطبوعة سريعا أو بطيئا في كل مركز من تلك المراكز الرئيسية.

ومن المتوقع أن تتفوق التقنيات الحديثة كثيرا على الطرق القديمة في جعل الكتب أكثر انتشارا وأيسر تداولا وأقل سعرا، وفي خلق أسواق وطبقات اجتماعية واقتصادية جديدة في المجتمع. فهل حدث شيء من ذلك؟ وإذا كان قد حدث فما مداه؟ وكم كان حجم دور الدولة في مواجهة مثل تلك المؤسسات الخاصة سواء كانت طوائف دينية أو مؤسسات تجارية خاصة؟ وما هي الكتب التي كانت تلقى التشجيع؟ ومن أي الجماعات كان يأتي هذا التشجيع؟ وما هي الكتب التي كان يقبل عليها القراء؟ وأي فئات القراء كان هؤلاء؟ وما نسبة الكتب المطبوعة التي كان يقرؤها أبناء كل من النظامين التعليميين: التعليم الديني والتعليم المدني؟ وما نسبة الكتب المطبوعة التي كانت تقرؤها الجماهير؟

وننتقل إلى تأثير الطباعة على تطور اللغة، ففي بداية الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الكتاب المطبوع في العالم الإسلامي، كانت اللغة العربية هي اللغة الأساسية المستخدمة في العلوم الدينية والدنيوية، وإن ترجمت بعض كتب العلوم الأوروبية الحديثة إلى لغات محلية غير العربية كالتركية والفارسية. فما الذى حدث بعد ظهور الطباعة؟ وإلى أي مدى بقيت اللغة العربية في موقعها؟ وهل حلت اللغات المحلية محلها تدريجيا؟ ومتى حدث ذلك في كل دولة تتكلم لغة محلية غير العربية؟ وفي أي المجالات حدث؟

لقد كانت بعض اللغات الشرقية كالفارسية والتركية والأوردية وعاء للثقافة الأدبية ولغة للتعاملات الإدارية، فمتى أصبحت تلك اللغات وعاء للعلوم الحديثة أيضا؟ وبم نفسر ظهور مؤلفين من دول إسلامية غير عربية مثل إيران والهند وباكستان يكتبون مؤلفاتهم بالعربية حتى اليوم؟ (٢)

ولا ينبغي أن نغفل تأثير الطباعة في قواعد الإملاء وفي بناء الجملة وفي ألفاظ كل لغة من لغات العالم الإسلامي. وبعبارة أخرى: إلى أي مدى أسهمت الطباعة في تبسيط وتوحيد طرق الإملاء وتكوين الجمل في كل لغة؟ وهل كان يمكن أن تحتل مشكلة الإملاء مكان الصدارة في تركيا من دون انتشار الطباعة؟ أو أن تثار مشكلة الإملاء العربي ما لم تظهر الطباعة والحملة الفاشلة المطالبة باستخدام الحروف اللاتينية؟ وكيف أسهم انتشار الطباعة في استخدام علامات الترقيم وانتشارها؟ ولماذا كان الترقيم الوحيد الذي استخدم بدقة هو ذلك الذي اتبع في طباعة المصحف، في حين نجد اضطرابا شديدا في استخدام علامات الترقيم في الكتب العربية المطبوعة بالحروف المتفرقة؟

وثمة أسئلة مشابهة تتصل بجوانب أخرى علمية وتقنية، مثل استخدام المختصرات وظهور أنواع من الخطوط وعلامات الترقيم ثم اختفائها.

وهناك أيضا دور اللغة والنهضة الأدبية التي شهدتها كل اللغات الوطنية خلال القرن التاسع عشر في بعث المؤلفات القديمة في النثر والشعر والقصة، ونشرها بعد أن كانت حبيسة في مجموعات من المخطوطات المودعة في مكتبات لا يستخدمها إلا عدد محدود من أصحابها، ومن العلماء الذين يتصادف وجودهم بمنطقتها، أو الذين كانوا يرتحلون إليها. فإلى أي حدّ أسهمت الطباعة في إحياء مؤلفات كتبها أصحابها لزمن آخر، وأهملت لفترة طويلة، ثم بعثت بمذاقها السابق نفسه؟ وكيف أثر تطور الطباعة في تطور تعليم اللغة؟ وإلى أي مدى كان دور الحكومة مهما في نشر الطباعة عن طريق توفير كتب القراءة والنحو والمعاجم المطبوعة؟ وفوق كل هذا: إلى أي مدى كان نشر المؤلفات القديمة عن طريق الطباعة مؤشرا على أن هذه المؤلفات كانت تُقرأ، ولم يكن يُكتفى باقتنائها فقط؟

ومن السمات المميزة للانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الطباعة في العالم الإسلامي أن هذه العملية كانت عملية مستمرة، ولم تكن مجرد نقطة تحول حاسمة. فقد وجد الكتاب في العالم الإسلامي جنبا إلى جنب مع الرواية الشفوية التي لعبت فيها الذاكرة دورا أساسيا، وكان يُنظر إلى الكتابة على أنها أداة مساعدة للذاكرة. وإذا كان من المفترض أن تقلل الكتابة من الاعتماد على الذاكرة فإلى أي مدى عجلت الطباعة بهذا الاتجاه؟. وإذا تركنا

مسألة الذاكرة جانبا، فإننا نلاحظ أن كتابة الكتب نفسها قد مرت عبر الزمن بتطورات في التنظيم وفي المواد التي يُكتب بها أو عليها، وفي الأساليب التي كان يتبعها النسّاخ والقراء للتثبت من صحة الكتاب. فقد تغيرت المواد المستخدمة، وتطور الخط، كما تطورت عملية إنتاج الكتب وظهرت لها أساليب محلية في مناطق متفرقة من العالم الإسلامي. وبمرور الزمن حلّ أسلوب علمي جديد محل الشكل المخطوط للكتاب في مراكز الحضارة الإسلامية الرئيسية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وقد يسأل سائل: ما هي الملامح الفنية والتنظيمية لصناعة الكتاب، لا في عصر المخطوطات بصفة عامة وإنما في أواخر هذا العصر بصفة خاصة؟ ومن الذي كان يمارس هذه الصناعة؟ ومن الذي كان يرعاها ويقدم لها الدعم المادي؟ ومن الذي كان يساعد في بيع أعمال النساخين، ويوفر المواد الضرورية لممارسة النسخ؟ هل كانوا تجارا أم حرفيين أم علماء أم خطاطين؟ وهل وجدت مناسخ لإنتاج أعداد كبيرة من النسخ المخطوطة أم لا؟ وكيف كانت أسواق المخطوطات في بلاد مثل اسطنبول والقاهرة وأصفهان؟ وإلى أي مدى كانت النسخ المخطوطة تنتقل من مكان إلى آخر؟ وفي أي اتجاه كانت رحلة المخطوطات هذه؟ وهل كانت تجارة المخطوطات مقصورة على العالم الإسلامي؟ وهل كانت مخطوطات كتب معينة تبقى في أماكنها ولا تبرحها؟ وعلى سبيل المثال: إلى أي مدى كانت تجربة السياسي والأديب العثماني راغب محمد باشا (١٦٩٩ ـ ١٧٦٣) في البحث عن كتاب أسفار لـ «الملاّ صَدْرا» تجربة فريدة؟ لقد كان راغب باشا جامع كتب نهما، تجول في أنحاء الإمبراطورية العثمانية وشغل مناصب سياسية مهمة في سوريا ومصر والعراق. وهو يحدثنا عن أن كتابه الشامل عن الفلسفة الإشراقية والتصوف لم يكن معروفا في أنطاليا وأنه اضطر إلى إحضار نسخة من العراق نسخت منها نسخة أو نسختان [٤]. فإذا عرفنا أن عددا كبيرا من مخطوطات هذا الكتاب التي نسخت في عصر الصفويين قد وصلت إلى القسطنطينية، وأن الكتاب كان مشهورا في شتى أنحاء الإمبراطورية الصفوية وفي شبه القارة الهندية، فإننا نتساءل: هل كان اختفاؤه من سوق الكتب باسطنبول ومن مكتبات أنطاليا بسبب موضوعه ومحتوياته واتجاهه المذهبي؟ ولماذا

يصعب على المرء حتى الآن أن يعثر على نسخة منه مطبوعة طبع حجر في مصر - على سبيل المثال - مع أنه كتاب أساسي من كتب الفلسفة في كثير من المدارس في إيران والهند (٥).

ولنعد إلى الطباعة وانتشار الكتب التي وصلتنا من عصر المخطوطات، فعندما ظهرت الطباعة كانت هناك ملايين النسخ المخطوطة المنتشرة في العالم الإسلامي، ولم يكن من الممكن طبعها جميعا، وإنما كان لابد من الاختيار منها. فمن الذي كان يقوم بالاختيار؟ وما هي الأسس التي كان يجري على أساسها هذا الاختيار؟ هل كانت تقوم به السلطة السياسية بهدف نشر المعرفة الضرورية اللازمة لبناء الدولة الحديثة؟ أم أن بائعي الكتب هم الذين كانوا يتولون مهمة اختيار الكتب التي تطبع منها كميات كبيرة وتحقق ربحا مجزيا؟ وما هي المؤلفات والأشكال الأدبية التي اختفت ولم يتنبه إليها إلا الجيل الجديد من المتخصصين؟ وهل الكتب التي انتشرت نسخها المخطوطة انتشارا واسعا في العالم الإسلامي هي التي طبعت عند ظهور الطباعة؟ وبعبارة أخرى: هل سعت الطباعة لإشباع رغبة الناس في الكتب التي كان الإقبال على قراءتها شديدا من قبل؟ ومن هم المؤلفون المسلمون القدماء الذين تم اختيارهم وطبع مؤلفاتهم؟ وما بال المؤلفين الذين لم يكن يقبل القراء على كتبهم في أواخر عصر المخطوطات؟ كيف كانت حالهم مع قرائهم الجدد؟

ويستطيع المرء أن يظفر بإجابات عن كثير من تلك الأسئلة، إذا درس مجموعات المخطوطات في مكتبات اسطنبول والقاهرة وطهران، وهي مجموعات توقفت عن النمو تقريبا بعد انتشار الطباعة. فمعظم مكتبات المساجد والمدارس لم تكن تهتم باقتناء أنواع معينة من الكتب التي كانت منتشرة، والتي كان الجمهور يقبل على قراءتها خارج المدارس وحلقات العلم ككتب الأدب الشعبي والمذاهب والتنجيم والموضوعات المحظورة، ومن ثم كانت تلك الكتب أكثر عرضة للاندثار من غيرها.

وعموما فإن على الإنسان أن يبحث عن تأثير الطباعة في ثقافة العصر، وأن يتساءل: إلى أي مدى غيرت الطباعة نوع الكتب المتاحة للقراء، مقارنة بما كان موجودا قبل ظهور الطباعة؟ وكيف حدث هذا التغيير؟ ولماذا؟ وما هي الكتب التي كانت تطبع؟ وما حجم التراث القديم الذي أصبح متاحا بشكل أكبر؟ وهل يرجع ذلك إلى سهولة إصدار نسخ متعددة للمخطوطات النادرة، أم

إلى سهولة الوصول إلى المكتبات والمجموعات التي كان يتعذر الوصول إليها والاطلاع عليها من قبل، أم إلى توافر المعلومات عن النسخ المخطوطة عن طريق الطباعة بصفة عامة وفهارس المخطوطات بصفة خاصة؟.

ومن الخطأ أن نظن أن الأساليب العلمية التي كانت تتبع في النسخ في فترة التحول إلى عصر الطباعة في العالم الإسلامي كانت كافية، أو أنها كانت تمارس بالمستوى الرفيع نفسه عند نسخ الكتب بمختلف أنواعها. فإلى جانب النص القرآني والحديث النبوي، كانت هناك مجالات معينة تستلزم الحرص والدقة في النقل، ومثال ذلك المخطوطات الفلكية والطبية والرياضية، فقد كان يمكن للمتخصصين اكتشاف الأخطاء فيها بسهولة، والحكم على المخطوطة بأنها عديمة القيمة. ولذا كان كثير من النساخين فى هذه المجالات يتمتعون بقدر لا بأس به من الخبرة، وكانوا ينتجون نسخا شديدة الشبه بالأصل، وعلى درجة فائقة من الدقة والضبط والإتقان. أما في المجالات الأخرى كالأدب والتاريخ والجغرافيا، حيث توجد أعداد هائلة من النسخ المخطوطة، فقد كانت اللغة والمحتويات تحدَّث أحيانا بوعي أو بغير وعي عند نقل المخطوطة من جيل إلى جيل.

وفي عصر الكتاب المطبوع، نهض المصحح بدور شبيه بدور الناسخ في عصر المخطوطات، فهو يتولى تصحيح لغة النسخة المخطوطة قبل أن ترسل إلى المطبعة، ويتأكد من أن تجارب الطباعة قد روجعت وصححت بدقة، ويعدّ قائمة بالأخطاء الطباعية تلحق بالكتاب. وفي فترات ازدهار التعليم اللغوي (تعليم اللغة العربية الفصحى على سبيل المثال)، كان دور المصحح هو التأكد من أن لغة النسخة المخطوطة التي أُعدَّت للطبع خالية من الأخطاء النحوية والعيوب الأسلوبية. ولكننا ينبغي أن نتنبه إلى أن عبارة «اللغة العربية الجيدة» خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم تكن تعني أن اللغة قد بلغت ما بلغته من قبل في القرنين الثامن أو التاسع أيام الأمويين والعباسيين، وإنما كانت تعني أنها لغة عربية صحيحة محدَّثة لها ملامحها الخاصة (٦). فحينما بدأ التصدي لتيار ما يسمى باللغة العربية الوسطى، لم يكن معنى ذلك أن اللغة العربية التي كانت مستعملة خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين هي التي حلت محل تلك اللغة الوسطى. وقد أدى الاتجاه المقاوم لتطور اللغة إلى جعل لغة الكتاب المطبوع أشبه بلغة المؤلفات القديمة. ومن الأمثلة على ذلك لغة أول أربعة نصوص طبعت من كتاب ألف ليلة وليلة.

ومن المهم أن نتتبع مسيرة هذا الأسلوب مع انتشار الطباعة في العالم الإسلامي، وأن نتعرف على من يمثلونه من الناشرين والمحررين والمصححين في مؤسسات الطباعة، وعلى خلفياتهم العلمية في المعاهد الدينية أول الأمر، ثم في التعليم الأوروبي الحديث بعد ذلك. فقد كانوا كعلماء ومدرسين وطلاب يقومون بدور مهم في نقل الثقافة من عصر المخطوطات إلى ثقافة الكتب المطبوعة. وهذا يتطلب دراسة دقيقة للأساليب التي كانت تتبع في إعداد المخطوط للطباعة: أي محتويات المخطوط كان يطبع وأيها لم يكن يطبع؟ وما مصير التصويبات والحواشي والتعليقات التي كانت تدون على هوامش المخطوط عندما يُنسخ؟ هل كانت تنسخ أم تحذف أم تنقل إلى مواضع أخرى في الصفحة عند تقديم المخطوط للمطبعة؟ وهل كان استبعاد القراءات المختلفة والتعليقات في الكتب المطبوعة راجعا إلى أسباب فنية أم اقتصادية؟

إن دراسة المطبوعات الأولى يمكن أن توضح لنا إلى أي مدى كان النص المطبوع من الناحية العلمية أفضل أو أسوأ من نص النسخة المخطوطة للكتاب قبل طباعته [٧]. ومع ذلك فإن النسخة المطبوعة، التى قد لا تفضل نسخة مخطوطة غير دقيقة، قد أصبحت الآن تُنتج بالمئات إن لم يكن بالألوف، ويمكن لأي شخص يهتم بالكتاب أن يحصل عليها، وأن يرجع إليها ويقتبس منها، وأصبح لها حجِّية لم يكن يظفر بها غير نسخة المؤلف في عصر المخطوطات. ولذا فمن المهم أن نعرف متى استطاعت الكتب المطبوعة أن تزيح المخطوطات إلى مرتبة ثانوية؟ وإلى أي مدى أفلحت في ذلك وجعلت القراء يتأقلمون نفسيا على البحث عن النُسخ المطبوعة والقراءة فيها بدلا من البحث عن النسخ المخطوطة؟ ومتى اختفت عادة قراءة المخطوطات (القدرة على التعامل معها والاستفادة منها) عند جمهور القراء وأصبحت مقتصرة على قلة من العلماء، وعلى الراغبين في نقل الكتاب من شكله المخطوط إلى الشكل المطبوع؟. هنا مرة أخرى تبرز أهمية دراسة المكتبات العامة والخاصة واستخداماتها عبر العصور في الإجابة عن مثل تلك الأسئلة [٨].

ولكن الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الكتب المطبوعة في العالم الإسلامي لم يحدث في الماضي فقط. صحيح أن أكثره تم خلال القرنين الماضيين، ولكننا ما زلنا نعيش بعض مظاهر هذه المرحلة الانتقالية حتى الآن. فالكتب المخطوطة ما زالت تنقل من الشكل المخطوط إلى الشكل المطبوع،

ولسوف تستمر هذه العملية في المستقبل المنظور لأن أعدادا هائلة من كتب التراث الإسلامي ما زالت مخطوطة، وليس من المحتمل أن يتم طبعها وتحقيقها في وقت قريب. ومن الصعب تحديد تاريخ ينتهي فيه العالم الإسلامي من التحول من عصر المخطوطات إلى عصر الطباعة. وكل ما يستطيع أن يأمله المرء هو أن يحكم هذا الانتقال علماء ذوو خبرة أوسع ومعرفة أكبر بأساليب النسخ وإنتاج الكتب في عصر المخطوطات، لا قناصون يبحثون عن الكسب أو الشهرة.

على أننا ينبغي أن نلاحظ أن هذا الانتقال لم يكن يجري دائما بطريقة مباشرة من الكتاب في شكله المخطوط إلى الشكل المطبوع، فقد كان للتصوير الفوتوغرافي والميكروفيلمي والزيروكس، كما كان لتجهيز النصوص دوره في تحويل الكتب المخطوطة إلى كتب مطبوعة. ونحن نعرف أن الدقة والسهولة التي يجري بها التصوير الفوتوغرافي للمخطوطات أمر يسير ويتسم بالدقة، لكن السؤال هو: هل ناتج هذه العملية يعدّ مخطوطا أم مطبوعا؟

وثمة طرق أخرى للاستنساخ، لعب بعضها في فترة من الفترات دورا أساسيا كوسيط بين الكتاب في شكله المخطوط والكتاب في شكله المطبوع بالحروف المتفرقة، ونقصد بذلك طبع الحجر والطبع على ألواح معدنية، وهي ألوان من الطباعة كانت شائعة في الهند وإيران ومصر والمغرب، واستخدمت في طباعة المصحف وكتب الأدعية والأوراد، كما استخدمت في طباعة الكتب غير الدينية.

وعندما يبدأ العالم الإسلامي في جني ثمار الثورة التكنولوجية والثقافية التي أحدثتها الطباعة، سيجد نفسه مواجها بثورة أخرى تحل محلها تدريجيا وتقضي على عصر الكتاب المخطوط والكتاب المطبوع معا، ونعني بها الكتاب الإلكتروني المقروء آليا. وتلك مسألة مهمة يجب أن نفكر فيها عندما نعرض للتحول من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات. ولكننا ينبغي أن نتذكر أيضا أنه حتى من دون هذه الثورة التكنولوجية الحديثة، فإن الكتاب المطبوع قد بدأ يفقد بعض سلطانه على الجنس البشري منذ أوائل القرن العشرين. فحتى حوالى سنة ١٩١٤ لم يكن هناك وسيلة اتصال جماهيري بجانب الكتب والكتيبات والنشرات المطبوعة غير الرواة والمنشدين والمعلمين والوعاظ، ولم يكن للراديو والتلفزيون والمسجّلات والأفلام وجود ينافس النص المطبوع

منافسة حقيقية. ولذا كانت الكلمة المطبوعة تحتل مكان الصدارة، ولم يكن لها منافسون أقوياء. وعندما كانت تثار قضية مهمة في المجتمع الإسلامي ـ كالدعوة الوهابية والموقف من التدخين ـ كان الجدل حولها يظهر في شكل كتب وكتيبات ونشرات مطبوعة.

ولكن الكتاب الإلكتروني المقروء آليا، يمثل، من بعض الوجوه، العودة إلى أحد ملامح عصر المخطوطات، لأن النُسخ ستخضع لتغييرات وتعديلات مستمرة، ولن تكون على شكل ثابت كذلك الذي تتيحه الطباعة بالحروف المتفرقة. وسوف يصبح بالإمكان ـ باستخدام وسائل متعددة للاتصال ـ إنتاج نسخة واحدة في الحال في أي مكان من الكرة الأرضية، بل وفي أي مكان يبلغه الإنسان خارج هذا الكوكب الذي نعيش فيه. ومن نسخة واحدة يمكن إنتاج عدد لا نهائي من النسخ واستخدامه وتوزيعه.

وتداعيات هذه الثورة المعلوماتية ينبغي أن يستوعبها المعنيون بالتراث المخطوط الذي يملكه العالم الإسلامي بمختلف اللغات. وهذه التداعيات لا تقتصر على عمليات فهرسة الكتاب مطبوعا ومخطوطا، لأن الكتاب الإلكتروني والكتاب المقروء آليا، والمكون من نص رقمي وأشكال رقمية أو مزيج من النص الرقمي والأشكال، سيحل إن عاجلا وإن آجلا محل الكتاب المخطوط والمطبوع معا، لأنه سيكون أيسر وسيلة للوصول إلى ما تحتويه الكتب من معلومات.

ومع السرعة التي تتطور بها التكنولوجيا لا يمكن التنبؤ بأشكال الكتاب الإلكتروني والكتاب المقروء آليا. ولكن المؤكد أن أهم ميزة للكتاب المطبوع هي الانتشار الواسع والسعر المناسب، وهذه الميزة سوف تتيح استمرار أنواع معينة من الكتب المطبوعة كالكتب الشعبية، وفي المقابل فإن كثيرا من المؤلفات العلمية وكل المؤلفات ذات الطبيعة الخاصة، كالكتب الغنية بالرسوم التوضيحية والزخارف، ستكون إتاحتها في شكل إلكتروني أيسر، وسيجري تداولها عبر الكرة الأرضية من دون حاجة إلى طبع عدد كبير من النسخ الورقية.

أما الوظيفة الثانية للكتاب المطبوع، وهي إنتاج النصوص المخطوطة بأعداد كبيرة، فسوف تتحقق ولكن بالانتقال مباشرة من الشكل المخطوط إلى الشكل الإلكتروني والمقروء آليا من دون المرور بمرحلة الطباعة. ولكن هل

سيجري هذا التحول بنجاح أم سيواجه صعوبات تؤدي إلى تعثره؟ والإجابة عن هذا السؤال تعتمد على عدة أمور مثل: إلى أي مدى نحن راغبون في مزيد من المعرفة عن الكتاب في عصر المخطوطات؟ وفي استيعاب الدروس المستفادة من التحول من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات، والمشاكل التي صاحبت هذا التحول؟ وإلى أي حد نحن مصممون على مواجهة الصعوبات التي تواجهنا عند التحول إلى عصر الكتاب الإلكتروني والكتاب المقروء آليا والتغلب عليها؟

2

عالم الكتاب... عالم بلا نهاية
النظرة الإسلامية التقليدية

بقلم: فرانز روزنتال(*)

في عصرنا هذا، يبدو أننا قد وصلنا إلى النقطة التي يصح أن نسأل أنفسنا فيها عما إذا كان الإنتاج المستمر للكتب أمرا مستحبا. فمهما استبعدنا من الكتب ـ حقيقة أو مجازا ـ فإن كتبا أخرى ستحل محلها. ولم يعد ممكنا أن نأمل في أن نحدّ من إنتاج الكتب حتى لو خضنا معركة حامية كتلك المعركة الخاصة بالتحكم في زيادة السكان. فالذين يشتغلون بصناعة الكتاب وتجارته لا يرحبون بتقلص الإنتاج، وينظرون إلى تلك الفكرة على أنها فكرة غريبة أو سفيهة أو شديدة الخطورة.

وعلى مدى التاريخ كله كان للكتب قيمتها، وكان لها مكانتها. ولم يكن ثمة احتمال في أن تقل تكلفتها المادية إلا في العصور الوسطى

«كانت الشكوى في العصور القديمة من فيض المعارف لا من فيض الكتب»

روزنتال

(*) عمل أستاذا زائرا للغات الشرق الأدنى بجامعة ييل من ١٩٦٧ حتى ١٩٨٥، ثم أصبح أستاذا فخريا. ومن قبل درس في الكلية العبرية وجامعة بنسلفانيا. ترجم مقدمة ابن خلدون إلى الإنجليزية ترجمة رائعة. ومن مؤلفاته:

* Technique and Approach of Muslim Scholarship.
* History of Muslim Historiography .
* The Muslim Concept of Freedom.

الإسلامية، نتيجة لظهور مادة للكتابة أرخص ثمنا وأكثر تحمُّلا من ناحية، ولازدهار الحركة العلمية من ناحية أخرى [١] ولكن ذلك لم يحدث. وقبل ظهور الإسلام، لم يكن ثمة مبرر حقيقي للتوجس من كثرة الكتب. والفقرة الثانية عشرة من الإصحاح الثاني عشر من سفر الجامعة تقول «إن تأليف الكتب لا يقف عند حدّ، وإن طلب العلم يضني الأجساد». وهي تعبر عن الإدراك المبكر لتزايد الكتب بدرجة يصعب السيطرة عليها من الناحية النظرية على الأقل. وثمة أقوال أخرى تندد بتضخم حجم المعرفة [٢]. ويمكن أن تفهم العبارة السابقة على عدة وجوه، وأن تفسَّر عدة تفسيرات. وفي حدود معرفتي ـ التي أعترف بأنها محدودة جدا ـ فإنه لا يوجد اتفاق على المقصود بها فعلا في سياقها الزمني. ومهما يكن القصد منها فإنها لا ينبغي أن تفهم على أن الناس في العصور القديمة قد شكوا من كثرة الكتب ككيانات مادية محسوسة تحيط بهم، لأن ذلك لم يحدث.

ويرى كثيرون أن الفقرة ١٢ من الإصحاح ١٢ في سفر الجامعة قد أضيفت أخيرا [٣]، وتلك مشكلة أخرى، ولكنها مسألة ثانوية على أي حال. ومما يزيد الأمر صعوبة، المعاني المتعددة للفعل العبري «يصنع» ولكلمة «لهج» على رغم أن الترجمات الحديثة للفظ يدخل فيها «تعلم الكتب» لأن «يصنع = يستخدم» [٤]، وإن كان البعض يرون أن «لَهج» تعني «لا نهاية» [٥].

ويبدو أن إطلاق الفعل «يصنع» على الكتب قد استقر نظرا لوجود تعبير مقابل في اللغة الآرامية معناه «إنتاج وثيقة»، ولاستخدام الأكاديين لـ ennesu كمرحلة من مراحل عملية صناعة الكتاب [٦]، ويمكن أن يكون المقصود بكلمة «صناعة» هنا الجمع أو الاقتناء (استنادا إلى الفقرة الثامنة من الإصحاح الثاني من سفر الجامعة [٧]، وهي تتفق مع التعبير العربي «اختار من الكتب» في الدلالة على جمع بعض الكتب [٨]. ومع ذلك فإن إنتاج الكتب يرتبط في الفقرة ١٢ من الإصحاح ١٢ من سفر الجامعة بعملية النسخ أكثر من ارتباطه بتأليف الكتب كعمل فكري.

وقد ترجمت «لَهج» عادة بـ «درَس» تأثرا بالترجمة اليونانية، أما الارتباط بالكلمة العربية «لهِج» بمعنى «الانشغال الشديد بشيء ما» (وغالبا بالدراسة) [٩] فلم يتأكد بعد. ومع أن الاشتقاق من الجذر «هاجا» لا يمكن

رفضه إلا أنه يظل موضع شك. وتتحدث الترجمة الآرامية عن «صناعة كتب الحكمة» كتعبير مواز لـ «الاشتغال بفهم ألفاظ التوراة» (١٠). أما الترجمة السريانية فتستخدم كلمة man(l)la ومعناها: كلام أو حديث. وهناك تفسير سرياني لفقرات الإصحاح يستخدم (١١) «كلمات»(melle) وفي اللغة العربية تستخدم «لَهج» بمعنى لسان أو حديث أو لهجة، ولكن تاريخ استخدام هذه المعاني ليس واضحا (١٢)، ومن ثم يمكن أن تشير «لَهج»، مهما يكن من أمر اشتقاقها، إلى نوع من التعبير الشفهي. ولكن هذا التفسير أيضا شك فيه م. ف. فوكس الذي يرى أن المعنى المقبول هنا هو إما «درس» أو «ردَّد» لأن التعليم في العالم القديم كان يقوم على المشافهة (١٣). وإذا وضعنا كل هذه الآراء في اعتبارنا أمكن أن نخلص إلى أن الفقرة ١٢ من الإصحاح ١٢ تشير أصلا إلى نمطين من الدرس هما: قراءة وإنتاج مواد مكتوبة من ناحية، والمناقشة الشفهية من ناحية أخرى، وكلاهما كان عملا مضنيا للطالب.

وتجدر الإشارة إلى أن الفقرة ١٢ من الإصحاح ١٢ قد أصبحت أكثر شهرة مما كانت عليه في الماضي، حيث لم يكن يكثر الاستشهاد بها من قبل. وثمة تعليق من البيئة المسلمة في العصور الوسطى، كتبه في القرن العاشر كريت سالمون بن يروهام وصاغه جورج فاجدا في عبارة تقول: «احرص أنت أيضا على اقتناء كثير من الكتب الموجودة».

ويجب أن نكون عمليين فلا أحد يتجول في المدن والأسواق بحثا عن مؤلفات في الفلسفة والهرطقة (١٤). ويصور أبو البركات البغدادي (المتوفى حوالى سنة ٥٤٧ هـ/ ١١٦٦ م) الاتجاه الإسلامي الذي يعتبر الفقرة ١٢ من الإصحاح ١٢ تحذيرا من إضاعة الوقت في كُتب هي ثمرة تصورات البشر وقد لا يتسع عمر الإنسان لقراءتها، ولذا نراه يترجم كلمة «لَهج» بـ «هذيان» (١٥).

ولقد كانت الشكوى في العصور القديمة من فيض المعارف لا من فيض الكتب. وقد استمرت تلك الشكوى في العصور الوسطى الإسلامية لأن المعرفة، وخاصة في بعض المجالات، لا يمكن السيطرة عليها، أما الكتب فلم تكن كافية في يوم من الأيام. وبمرور الزمن بدأنا نسمع عن كثرة المؤلفات في مجالات بعينها، فابن خلكان (المتوفى سنة ٦٨٢ هـ/ ١٢٨٢ م) مثلا ذكر أنه لم يضمِّن كتابه وفيات الأعيان تراجم للخلفاء والوزراء اكتفاء بالكتب الكثيرة التي

ألفت عنهم [١٦]. كذلك تضخمت أعداد المؤلفات التاريخية لدرجة يتعذر معها حصرها جميعا [١٧]، وظهرت أعداد هائلة من المؤلفات في مجال الحديث النبوي وغيره من الموضوعات الدينية الأخرى [١٨].

وعندما ألف أحد علماء القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي شرحا لصحيح البخاري استطاع أن يحصي ثلاثمائة شرح قبله [١٩]. وقد ذكرها على سبيل التفاخر لا على سبيل الشكوى. ولكن هذه الغزارة في التأليف كان لها آثارها السلبية على مستوى التأليف [٢٠].

ولقد كان التبرم من تزايد حجم المعرفة يمثل شكوى عامة، وكانت مشكلة تزايد أعداد الكتب ـ كأوعية تصب فيها المعارف ـ أقل وضوحا، وذلك لعدة أسباب أولها أن المؤلفين كانوا لا يقاومون الرغبة في تأليف المزيد من الكتب. وهذا أمر طبيعي، فهم ـ مثلنا ـ قلما يعترفون بأن أيا من مؤلفاتهم عديم القيمة أو حتى مضرّ، وكان من عادتهم أن يتجنبوا في مقدمات كتبهم ذكر المصادر الكثيرة التى ألفها غيرهم في الموضوع [٢١]. والسبب الثاني الأكثر أهمية هو الحاجة المتجددة إلى الكتب في بعض البيئات والأقاليم. ففي مساحة بمثل اتساع العالم الإسلامي وتنوعه، لم يكن يمكن تجنب اختلال التوازن في التزود بالكتب. ذلك أن الكتب التي كانت تتوافر بكثرة في مكان ما، قد لا يعلم بها أو يحصل عليها أبناء إقليم آخر [٢٢]. ونظرا إلى ارتفاع أسعار الكتب، فقد كان على العلماء ـ باستثناء قلة منهم ـ أن يكوِّنوا مكتباتهم عن طريق نسخ الكتب بأنفسهم، ولم يكن ذلك مقصورا على بداية اشتغالهم بالعلم، وإنما كان يصحبهم طيلة حياتهم. وقليلون هم الذين كان في مقدورهم أن يشتروا (أو يرثوا) الكتب، أو ينسخها لهم غيرهم مجاملة أو بأسعار معقولة. وكان من النادر أن يكون للعالم زوجة يمكن أن يدربها على عملية النسخ [٢٣].

أما السبب الثالث لعدم الشكوى من كثرة الكتب فخاص بالحضارة الإسلامية واهتمامها البالغ بالكتب. وقد كان هذا الاهتمام ناشئا عن الفكرة السائدة عن أهمية الكلمة المنطوقة. ونحن نعلم أن الحديث النبوي الذي كان يروى مشافهة كان يمثل مركز النشاط العقلي الإسلامي، وأن الكتب كان يُنظر إليها على أنها بدعة، ولذا لم تظهر إلا بعد سنة ١٢٠ هـ/ ٧٣٨ م بعد وفاة الجيل الأول من صحابة النبي ﷺ وتابعيه [٢٤]. ومع أن العرب كانوا يفتخرون بقوة الذاكرة وبقدرتهم على حفظ كل المعارف ونقلها شفاهة، إلا أن الذاكرة

قد بدأت تضعف عند الأجيال التالية [٢٥]، وأصبح من أسباب الفخر أن يمتلك الفرد أكبر عدد ممكن من الكتب، وبدأ الاقتناع بأن الكتابة ضرورية للحضارة بغض النظر عن كثرة الكتب أو قلّتها. ومع ذلك فقد كان علماء الدين يشكون في أن المعلومة بمجرد تسجيلها كتابة، تبدأ عملية نسخها إلى ما لا نهاية «كتابا بعد كتاب بعد كتاب» [٢٦]، وأن النقل الشفهي كان أكثر انضباطا ومن ثم أقل فسادا وأعلى ثقة من النصوص المكتوبة. وحتى بالنسبة إلى العلوم غير الدينية، فقد أتاحت الكثرة المفرطة من الكتب والتصانيف لبعض الجهّال أن يطاولوا العلماء ومن ثم هبط مستوى الكتب [٢٧]، وبدأت تلوح في الأفق مشكلة تضخم أعدادها.

وكان طبيعيا أن يؤدي تكوين المكتبات الكبيرة ـ التي كان الحرص عليها شديدا ـ إلى مشاكل تتصل بالكم والتنوع. وكان صاحب المكتبة هو الذي يقوم باختيار مجموعاتها بنفسه في الأغلب الأعم، ولم يكن استبعاد أي كتاب أمرا مقبولا، حتى لو كان الكتاب في موضوع بعيد عن اهتمامات صاحب المكتبة أو فوق قدراته. وقد عقد الخطيب البغدادي (المتوفى ٤٦٤ هـ/١٠٧١ م) فصلا مختصرا عن «الإكثار من الكتب» في كتابه «تقييد العلم»، وكلمة «تقييد» الواردة في عنوان هذا الكتاب فيها ترسيخ للكلمة المكتوبة، وإن كانت تحجب ـ بطريقة ما ـ الاتجاهات المعارضة للكتب. ويذكر الفصل المشار إليه ثلاثة أسباب لمعارضة بيع أي كتاب من أي مكتبة خاصة، ولمقاومة التردد في شراء الكتب المعروضة للبيع. ويحسن الرجوع إلى كلام الخطيب [٢٨].

وأول الأسباب التي يذكرها الخطيب هو أن الكتاب الذي يمكن الاستغناء عنه حاليا، قد يحتاج إليه المرء فيما بعد احتياجا شديدا. وقد ذكر أحد العلماء أن الإنسان يجب أن يقتني كتبا فى شتى فروع المعرفة، حتى تلك التي لا صلة له بها، وألا يتصور أن في إمكانه الاستغناء عن أي موضوع. فإذا كان يستطيع الاستغناء عن بعض الكتب في ظرف ما، فإنه قد يحتاجها في ظرف آخر، وإذا ضاق بها في وقت ما، فقد يستمتع بها في وقت آخر. وإذا لم يكن لديه وقت لمطالعة تلك الكتب في يوم ما، فقد يجد الوقت في يوم آخر. ويجب ألا يتسرع الإنسان في بيع كتاب من كتبه وألا يفوِّت فرصة شراء كتاب جديد حتى لا يندم فيما بعد. فربما يستبعد كتابا من مكتبته ثم يحتاج إليه فلا يجده فيحرم طعم النوم. ومما يروى أن عالما باع كتابا ظنا منه أنه لن يحتاج

إليه، ثم فكر في موضوع يتناوله هذا الكتاب، فبحث عنه بين كتبه فلم يعثر عليه. فقرر أن يسأل عنه أحد العلماء في صباح اليوم التالي ، وظل طوال ليله واقفا على قدميه. وعندما سئل: لماذا وقف ولم يجلس، أجاب: لقد استبدّ بي القلق لدرجة أنني لم يغمض لي جفن.

فهذا العالم ضاع منه النوم ليلة بكاملها، مع أنه كان بإمكانه أن يجد نسخة بديلة من الكتاب في مكتبة أحد زملائه. ومعنى هذا أن بيع كتاب أو استبعاده يمكن أن يصيب صاحبه بإحباط شديد كما في القصتين التاليتين اللتين ذكرهما الخطيب البغدادي: فقد باع أحدهم كتابا من مكتبته ظنا منه أنه لم يعد بحاجة إليه. وبعد ذلك احتاج إليه وبحث عنه فلم يجد أي نسخة يستعيرها أو يشتريها. ونظرا لأن الرجل الذي اشترى منه الكتاب قد رحل إلى بلده، فقد اضطر أن يسافر إليه ليخبره بأنه يريد أن يرجع في بيع الكتاب وأن يرد له الثمن الذي تقاضاه منه فرفض، فما كان منه إلا أن طلب إليه أن يعيره الكتاب لكي ينسخ الفقرة التي يحتاجها، ولكن الرجل رفض طلبه، فعاد إلى بلده محبطا وأقسم ألا يبيع كتابا من كتبه أبدا.

وباع شخص آخر كتابا من كتبه ظنا منه أنه لن يحتاج إليه، وبعد فترة احتاج إلى فقرة منه، فذهب إلى من اشتراه منه وسأله أن يسمح له بنسخ الفقرة التي يحتاجها فردّ عليه قائلا: لن تنسخها إلا إذا دفعت لي ثمن الكتاب كله. فلم يجد مفرا من إعادة ثمن الكتاب إليه في مقابل نسخ الفقرة التي يحتاجها [٢٩]. ويلخص هذا الموقف عبارة قالها أحد الأشخاص عندما سئل: لماذا لا يتصرف في الكتب التي لا يحتاج إليها بالبيع فقال: «صحيح أنني لا أحتاجها اليوم، ولكني قد أحتاج إليها غدا».

أما السبب الثاني لمعارضة بيع الكتب أو التخلص منها، فهو أن الكتب التي تتناول موضوعات بعيدة عن اهتمام صاحبها في الوقت الراهن، قد تغريه بالتعرف على تلك الموضوعات. ولا يخفى أن لكل مجال من مجالات البحث أهميته. فقد اشترى أحد الأشخاص كتابا خارج نطاق تخصصه العلمي، ولما سئل عن سبب ذلك أجاب قائلا: عندما أشتري كتابا بعيدا عن تخصصي، فإنما أفعل ذلك لكي أضيف هذا المجال إلى معارفي. وعندما سئل شخص آخر: لماذا لم يشتر كتبا لاقتنائها في بيته أجاب بأن القصور في ثقافته هو الذي حال بينه وبين تكوين مكتبة خاصة. فأخبر بأن مَنْ لا يعلم يجب عليه أن

يشتري كتبا ليعلم. واعتاد شخص آخر أن يشتري كل كتاب يراه، وعندما سئل: لماذا اشترى كتبا لا حاجة له بها؟ أجاب: قد أحتاج يوما ما إلى ما لا أحتاجه الآن (٣٠).

ويمكن أن نضيف هنا أن الفصل الذي عقده الخطيب لهذا الموضوع ينتهي بطُرفة عن الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ/ ٨٦٨ م) وهو أحد عشاق الكتب الكبار، وأنه لابد من التدقيق في التعامل مع المخطوطات، فقد نجد في نسخة ما لا نجده في النسخ الأخرى. وهذا يعني أننا لا ينبغي أن نستهين بشيء أو أن نطرح جانبا أي نص (٣١).

وأما السبب الثالث فهو أن الكتب أدوات لا غنى عنها للعالِم، ومن ثم يجب عليه أن يجعلها في متناول يده في كل حين. فيروى أن قاضيا اعتاد أن يستدين لشراء الكتب، وعندما سئل عن ذلك أجاب: ألا أشتري شيئا ارتفع بي (إلى رتبة القضاء) (٣٢)؟ وعلى المنوال نفسه يروى أن نجارا باع شاكوشه ومنشاره، فحزن لبيعهما، وذات يوم لقي عالما من جيرانه في سوق الكتب يبيع كتابا ، فوجد في ذلك عزاء له وقال: إذا كان العالم يبيع كتبه، فإن الحرفي يكون له عذره إذا فعل ذلك وباع أدواته.

ويمكن أن نخرج من هذا العرض بأن الكتب كانت من الكثرة لدرجة أن يفكر الإنسان في الاستغناء عن بعضها، ولكن هذا الاستغناء كان يعدّ خطأ لا يصح أن يقع فيه إنسان. ومع ذلك فإننا نجد أصواتا معارضة مثل ابن رضوان الطبيب وهو عالم مصري شهير من القرن الحادي عشر يحكي لنا أنه كان يبيع الكتب التي لا يستخدمها حتى لا يضطر إلى تخزينها (٣٣)، وبذلك يتغلب على مشكلة تضخم مكتبته، ويشبع في الوقت نفسه رغبته في جمع المال.

وقد واجهت كبريات المكتبات شبه العامة مشكلة أكبر هي النمو المتزايد للمجموعات من ناحية، وتعرض مقتنياتها باستمرار للإهمال والسرقة من ناحية أخرى. (أما الأخطار الحالية المتمثلة في الحريق وإتلاف المياه فلا تعنينا هنا). وعندما تبددت كنوز تلك المكتبات، سنحت فرصة ذهبية للعلماء لاقتناء الكتب بأسعار زهيدة، أو بيع كتب تلك المكتبات لحسابهم (٣٤). وكثيرا ما نجد في النصوص الأدبية تحسرا على عدم رد الكتب التي تستعار من المكتبات أو الأفراد. وكان المؤلف يحرص على قبول إحدى المكتبات الكبرى لمؤلفاته (٣٥) لأن تلك المكتبات كانت تنتقي مجموعاتها (٣٦).

ويجب أن نذكر هنا الإتلاف المتعمد للكتب بالإحراق أو المحو أو الغسل أو التمزيق أو الدفن، حتى لو لم تكن دوافعه هي التخلص من كثرة الكتب. ومما يؤسف له أن إحراق الكتب حدث في العالم الإسلامي كما حدث في مناطق أخرى من العالم. وقد أتت هذه الحرائق أساسا على كتب الهرطقة والكتب المفسدة للعقائد الدينية [٣٧]. ولذا اختفت الأصول المخطوطة لتلك المؤلفات، ولم يصلنا منها إلا مؤلفات العلماء الذين يكثر أتباعهم مثل ابن عربي (المتوفى ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠ م). فعلى رغم وجود من أفتوا بإباحة إتلاف كتبه [٣٨]، ومن ذهبوا إلى أبعد من ذلك كأن يربطوا كتاب الفصوص في ذيل كلب [٣٩]، إلا أن أتباعه الكثيرين هم السبب فى وصول مؤلفاته إلينا. ويروى أن الشاعر الضرير أبا العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩ هـ/ ١٠٥٧ م) ألف كتابا انتقد فيه القرآن الكريم فأتلفه أمين المكتبة، ولكن الوجيه النحوي (٥٣٢ - ٦١٢ هـ/ ١١٣٧-١٢١٥م) اعترض على هذا التصرف قائلا إن الكتاب إذا كان حقا في مستوى القرآن، فيجب ألا يمسه أحد، وإذا كان أقل منه، وهذا هو المؤكد، فيجب حفظه كشاهد على تفرد القرآن الكريم وتميُّزه [٤٠]. ولعل الملاحظة الأخلاقية التي لم يعبر عنها الوجيه صراحة هي معارضته لإتلاف الكتب بصفة عامة.

وطبيعي أن تلفت ظاهرة إتلاف المقتنيات القيِّمة مثل الكتب انتباه الفقهاء. وقد عبر ابن قيم الجوزية (المتوفى ٧٥١ هـ/ ١٣٥٠ م) عن رأي الحنابلة في هذه الظاهرة، ولكن المذاهب الأخرى كان لها رأي آخر [٤١]. فقد أفتى ابن القيِّم بإباحة إتلاف الكتب المضللة وعدم تعويض صاحبها عنها، مثلها في ذلك مثل إتلاف أي شيء يتصل بالخمر. والأساس الذي اعتمد عليه هو أبو بكر المروزي (المتوفى ٢٧٥ هـ/ ٨٨٨ م) الذي استشار ابن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ/ ٨٥٥ م) فيما إذا كان بإمكانه إحراق أو تمزيق كتاب استعاره ووجد فيه أشياء منافية للدين، فأفتى ابن حنبل بجواز ذلك استنادا إلى أن رسول الله ﷺ رأى ذات مرة كتابا في يد عمر، دوَّن فيه نصوصا من التوراة أعجبته لأنها تتفق مع ما جاء في القرآن، فظهر الغضب في وجه النبي ﷺ فاندفع عمر إلى فرن وألقى الكتاب فيه. ومضى ابن القيم قائلا: بمَ كان سيشعر النبي ﷺ لو رأى كتبا تناقض القرآن والسنة كتلك التي أُلفت فيما بعد؟ إن المسلمين لم يسمحوا بكتابة غير القرآن والسنة. هذا هو رأي ابن حنبل.

ولقد كانت كتب الرأي في العقيدة والفقه وغيرهما من فروع المعرفة ملعونة لأنها تؤدي إلى ضلال. وكان ابن حنبل يرى أن الخطأ طبع في البشر، وأن أكثر الناس عرضة للخطأ هم مؤلفو الكتب، ولهذا كان هو وأتباعه يقاومون الكتب التي تعارض القرآن والسنة بصلابة. وفيما عدا الكتاب والسنة، كانت المؤلفات تصنف من الناحية الفقهية إلى: ضروري، ومستحب، وجائز [٤٢]. وهذا مثال جيد للمشكلة الأزلية، مشكلة الرقابة وحدودها، وإلى أي مدى يمكن الالتزام بتلك الحدود دون إضرار بالحياة العقلية ووقف نموها؟

ولقد شاعت ظاهرة إحراق المؤلفين كتبهم بأنفسهم، أو تكليف من يقوم بإتلافها نيابة عنهم. فمن الأدباء الذين فعلوا ذلك أبو حيان التوحيدي (المتوفى بعد سنة ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩ م) الذي أحرق كتبه في آخر أيامه لأنها لم تعد تحقق أي هدف، ولأنه لم يشأ أن يتركها بعد وفاته لقوم لا يقدرون قيمتها. وفي رسالة يدافع فيها عن فعلته نراه يقول: «ومما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أني فقدت ولدا نجيبا وصديقا حبيبا وصاحبا قريبا وتابعا أديبا ورئيسا منيبا، فشقّ عليّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنِّسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها» [٤٣].

وواضح أن التوحيدي يتكلم عن كتبه التي ألفها وليس عن كتب ألفها آخرون ويقتنيها في مكتبته. وقد يبدو غريبا أن يحرق مؤلفاته بعد أن تداولها الناس لفترة طويلة. ولعله كان يقصد مخطوطات كتبه التي لم يذعها على الناس أو مسودات كتبه [٤٤]. وهذا يصدق أيضا على علماء المسلمين الأوائل الذين اقتدى بهم في فعلته، وأقدمهم أبو عمرو بن العلاء الذي دفن كتبه، ومنهم داود الطائي (المتوفى سنة ٢٠٥ هـ/ ٨٢١ م) الذي كان «من خيار عباد الله زهدا وفقها وعبادة» كما يقول أبو حيان والذي ألقى كتبه في النهر [٤٥]، ويوسف بن أسباط الذي حمل كتبه إلى غار في جبل وطرحها فيه وسدّ بابه [٤٦]، والصوفي أبو سليمان الداراني الذي ألقى كتبه في فرن وأضرم فيها النيران [٤٧]، وسفيان الثوري (المتوفى سنة ١٦١ هـ/ ٧٧٨ م) الذي مزّق كتبه وطيرها في الريح [٤٨]. وآخر الأسماء التي تضمنتها تلك القائمة هو أبو سعيد السيرافي (المتوفى سنة ٣٦٩ هـ/ ٩٧٩ م) وهو أحد أساتذة أبي حيان، وقد أوصى ابنه (أبا) محمد [٤٩] بأن يحرق كتبه إذا وجد أنها ستصرفه أو

تصرف غيره عن صحيح الدين. وتعدد الطرق التي ذكرها التوحيدي لإتلاف الكتب لا يعني بالضرورة أنه استقاها من المصادر بقدر ما يعني تصوره لمختلف أساليب الإتلاف.

وكل هؤلاء العلماء الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدي اتصفوا بالتقوى والصلاح والزهد، وكانت تصرفاتهم الغريبة هذه تعبيرا عن شكّهم في الكلمة المكتوبة بصفة عامة، ولكنهم لم يكونوا قدوة للتوحيدي الذي كانت كتبه ذات صبغة دنيوية على الرغم مما في حياته من مظاهر التقوى. وقد ذكرت بعض المصادر أن إتلاف الإنسان لما كتبه قد ارتبط بعلمي الحديث والتصوف، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بذلك.

وأقدم مثال من علماء الحديث هو عبيدة السلماني في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي الذي يروى أنه دعا بكتبه ومحاها وهو في فراش الموت، ولما سئل عن سبب ذلك أجاب بأنه خشي أن تقع في أيدي من «يضعونها في غير مواضعها» [٥٠]. ويذكر الخطيب البغدادي ابن مسعود بين الأمثلة الكثيرة التي محت الحديث [٥١]، ويروي عن أبي قِلابة أنه أوصى بكتبه إلى عالم آخر إن امتدت به الحياة بعده، وإلا فإنها تُحرق أو ـ في رواية أخرى ـ تُمزّق [٥٢]. أما يونس بن عيسى فقد أحرق كتبه [٥٣]، وأما شُعبة بن الحجاج (المتوفى سنة ١٦٠ هـ/ ٧٧٧ م) فقد أوصى ابنه بأن يغسل كتبه أو يدفنها بعد وفاته. وقد نفذ الابن وصية أبيه [٥٤]. ودفن آخرون ثمانية عشر صندوقا من الكتب لبشر الحافي [٥٥]. ويذكر لابن حنبل أنه لم يكن يرى أي منطق في حرق الكتبَ [٥٦].

ولقد استمرت تلك الظاهرة لفترة طويلة، ففي القرن السابع عشر يذكر لنا حاجي خليفة قائمة تتضمن من ذكرهم التوحيدي وهم: أبو عمرو بن العلاء وداود الطائي وسفيان الثوري، ولكنه لم يستمد أسماءهم من التوحيدي وإنما من مصادر أخرى أشار إليها ولم أتمكن من الرجوع إليها، وأضاف حاجي خليفة صوفيا آخر هو ابن أبي الحواري (من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) نقلا عن كتاب الحلية لأبي نعيم الأصفهاني (المتوفى سنة ٤٣٠ هـ/ ١٠٣٠ م) الذي يذكر عدة روايات مؤداها جميعا أن ابن أبي الحواري غسل كتبه وهو يقول لها: «نعم الدليل كنتِ لي على ربي، ولكن لما ظفرت بالمدلول، الاشتغال بالدليل محال» [٥٧].

وقد ميّز حاجي خليفة سببين لإتلاف الكتب. أولهما: رغبة رواة الحديث في الإعلاء من شأن الرواية الشفهية وتفضيلها على النصوص المكتوبة، والثاني: حرص المتشددين والصوفية على أن تكون صلتهم بالله مباشرة وبلا واسطة من كتب أو غيرها (٥٨). ويذكر حاجي خليفة أن وجهة النظر التي عبر عنها ابن حجر بالنسبة إلى داود الطائي، هي أن الدافع لإتلاف كتب أناس مثله هو الحيلولة دون انتقالها بطريقة تجعلها توصف بأنها «ضعيفة السند». ويؤكد أن هناك أمثلة كثيرة تدخل تحت هذه الفئة. وقد فعل داود الطائي ما فعله لأنه كان متهما بضعف إسناده. وفي المقابل فقد أتلف ابن أبي الحواري كتبه بسبب زهده وتبتله إلى الله سبحانه وتعالى. وفسر اختياره وأمثاله لإتلاف كتبهم ـ بدلا من بيعها أو التبرع بها ـ بالخوف من أنهم إذا تخلصوا من كتبهم بالبيع أو الهبة فإن تعلق قلوبهم بها لن ينقطع نهائيا وقد تحدثهم نفوسهم بالعودة إليها لتدارسها، ومن ثم يشغلون أنفسهم بغير الله. يقول: «ولعل الجواب عن إعدامهم أنه إن أخرجه عن ملكه بالهبة والبيع ونحوه لا تنحسم مادة العلاقة القلبية بالكلية، ولا يأمن من أن يخطر بباله الرجوع إليه، ويختلج في صدره النظر والمطالعة في وقت ما، وذلك مشغلة بما سوى الله سبحانه وتعالى» (٥٩).

وأحيانا يكتنف عملية إتلاف الكتب شيء من الغموض كما في حالة أحمد بن إسماعيل بن أبي السعود (٨١٤ ـ ٨٧٠ هـ/ ١٤١٢ ـ ١٤٦٦ م) الذي وصل إلى هذه القناعة، ربما بسبب الحيرة الدينية، فقرر أن يقلع عن أي نشاط أدبي وأن يغسل كل ما كتب من شعر ونثر، فلم يبق له إلا كتبه التي سبق له أن أذاعها بين الناس. وإن كنا نجد مصدرا آخر يذكر أنه لم يتلف كتبه عمدا، وإنما أتلفت بمحض المصادفة، فقد كان يفرز القصائد التي لا تعجبه لإحراقها، فجاءه أحد أصدقائه، فذهب للقائه وكلف شخصا بإتلاف الأوراق الموجودة في الجانب الأيمن بحجرته، فأخطأ هذا الشخص وأتلف الأوراق التي كان ابن أبي السعود يرغب في الحفاظ عليها. وعندما عاد ورأى ما حدث أسقط في يده وأتلف الباقي (٦٠).

وسواء صحّت قصص إتلاف الأوراق والمذكرات والكتب من الناحية التاريخية أو لم تصح، فإنها لم تؤثر في حجم ما كان ينتج من كتب. كذلك لم تتأثر حركة إنتاج الكتب بما يروى من أن بعض العلماء كانوا يرفضون كل أشكال التأليف على

رغم مكانتهم العلمية وقدرتهم على التأليف. وتلك ظاهرة لم أعثر لها على أثر إلا عند بدر الدين بن جماعة (٦٣٩ ـ ٧٣٣ هـ/ ١٢٤١ ـ ١٣٣٣ م) الذي يذكرها في كتابه الشهير تذكرة السامع والمتكلم [٦١] الذي يتحدث فيه عن التعليم. وهو ينكر هذا الاتجاه بشدة، ويتساءل: إذا لم يكن هناك سبب منطقي لرفض كتابة الشعر والقصص الترفيهي غير البذيء، فلماذا الاعتراض على تأليف الكتب في الموضوعات الدينية النافعة؟. ويرى ابن جماعة أن التفسير الوحيد للاعتراض على تأليف الكتب هو التنافس و«التحاسد بين الأعصار» [٦٢].

وقد نقل حاجي خليفة وجهة نظر ابن جماعة ومضى ينقدها باعتبارها انعكاسا للاعتقاد الشائع بأن المؤلفات القيمة هي مؤلفات القدماء، وأن المعاصرين يأتون في مرتبة أدنى من مرتبة القدماء، واستشهد بقول الشاعر:

قل لمن لا يرى المعاصر شيئا وير للأوائل التقديما
إن ذاك القديم كان حديثا وسيبقى هذا الحديث قديما [٦٣]

ولا يبدو أن ابن جماعة أو حاجي خليفة كانا على صواب. فالاعتراض على تأليف الكتب تمتد جذوره إلى الصوفية والفلاسفة (من أمثال سقراط). ومع أن بالإمكان تفسير هذا الاتجاه بأنه شكوى من كثرة الكتب، إلا أن مثل هذا التفسير يصعب قبوله.

ولقد تمت مواجهة مشكلة كثرة الكتب بطريقة مباشرة تمثلت في تشجيع المختصرات كبديل عن الأعمال العلمية المطولة. وكان طبيعيا أن تظهر المختصرات بأعداد كبيرة، وأن تكون سمة من سمات الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى. ومع ذلك فإن القول إن الكتب الضخمة عبء على صاحبها قول صحيح في جزء منه، وباطل في جزء آخر. وقد عبر أبو حيان التوحيدى عن ذلك بقوله إن «الكتب الطوال مسئمة» [٦٤] وأكد آدم ميتز على أن كُتّاب الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي لم يكونوا يخشون شيئا أكثر من خشيتهم من ضِيق القراء [٦٥]. وقد استمر هذا الخوف عبر القرون، وعبَّر عن نفسه مرارا فيما صرحوا به من كراهة الإطالة التي لا داعي لها، ومن معاناتهم في عملية الاختصار.

وقد انتشرت المختصرات وأصبحت لها شعبية كبيرة، على رغم ما واجهته من مقاومة كالتي نجدها في مقدمة معجم البلدان، حيث نجد مؤلفه ياقوت الحموي (المتوفى سنة ٦٢٧ هـ/ ١٢٢٩ م) يتصدى بحماس لأي محاولة

لاختصار كتابه ويستشهد بالجاحظ الذي يتفق معه في الرأي بأن المؤلف كالمصور الذي يرسم لوحة متكاملة، وحذف أيٍّ من مكوناتها يؤدي إلى تشويهها تشويها شنيعا [٦٦]. ومع ذلك فقد عملت مختصرات للمؤلفات الضخمة لأغراض تعليمية أو تجارية. وقد أتاحت هذه المختصرات فرصة أفضل لانتشار تلك المؤلفات التي أصبحت سمة من سمات الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى.

ومع أنه قد ظهرت أعمال أكبر وأفضل، إلا أن معالجة الموضوعات الجديدة كانت تبدأ صغيرة ثم تنمو وتتضخم بمرور الزمن [٦٧]. وكانت الأصالة هي الهدف والمبرر الأساسي للتأليف، وكانت في الوقت نفسه سمة أساسية من سمات البحث. وكثيرا ما كانت تتردد عبارة أبي تمام الشاعر (المتوفى سنة ٢٣١ هـ/ ٨٤٦ م): «كم ترك الأول للآخر»: وقد نقل ياقوت عن الجاحظ قوله إنه ليس شيء أخطر على العلم وأدعى إلى الإحباط من الاعتقاد بأن القدماء لم يتركوا شيئا للمحدثين [٦٨]، والنظرة الفلسفية لتنوع المعرفة المدونة تبرر ما ذكره التوحيدي ومسكويه (المتوفى سنة ٤٢٢ هـ / ١٠٣٠ م) من أن الجزئيات لا نهائية، وأي شيء لا نهائي لا يمكن تحقيق وجوده، ولذا فإن العموميات هي التي يمكن أن يستهدفها الباحثون [٦٩].

وبصرف النظر عن الأبعاد الفلسفية لهذه الفكرة، فقد استمرت وعبر عنها الزركشي (المتوفى ٧٩٤ هـ/ ١٣٩١ م) في حصره المفصل لعلوم القرآن، وفي إشارته إلى أن «علوم القرآن لا تحصى، ومعانيه لا تُستقصى»، لذا «وجبت العناية بالقدر الممكن». وبما أن العلماء الأوائل لم يؤلفوا عملا يحصي علوم القرآن كما فعلوا بالنسبة إلى علوم الحديث، فقد ألف كتابه الموسّع الذي غطى ٤٧ موضوعا، ولكنه قال:

«واعلم أنه ما من نوع من هذه الأنواع إلا ولو أراد الإنسان استقصاءه لاستفرغ عمره ثم لم يُحكم أمره، ولكن اقتصرنا من كل نوع على أصوله والرمز إلى بعض فصوله، فإن الصناعة طويلة والعمر قصير» (وهي عبارة نقلها عن أبقراط وإن لم يذكره):

قالوا خذ العين من كلٍّ فقلت لهم
في العين فضل ولكن ناظر العين [٧٠]

وفي الأدب الشعبي والترويحي تشبيه أبسط، يرجع إلى العصور القديمة، وهو أن المؤلف كالنحلة يجب ألا يقع إلا على أفضل الزهور اليانعة. وثمة نص آخر مباشر بدرجة أكبر يعبر عن الفكرة نفسها، ينسب إلى عبد الله بن عباس (المتوفى سنة ٦٨ هـ / ٦٨٦م) وابن سيرين (المتوفى سنة ١١٠ هـ/ ٧٢٨ م) وهو أن: «المعرفة أكبر من أن تُحصَّل بتمامها، ومن ثم يجب أن يأخذ الإنسان أفضل ما في كل فرع من فروعها» (٧١).

وقد ارتبطت مقولة ابن عباس فيما بعد بمقولة أخرى تنسب إلى الشعبي (المتوفى سنة ١٠٥ هـ/٧٢٣ م) والذي عاش مثل ابن سيرين بعد ابن عباس بجيل، وهي مقولة ترجع في أصلها إلى أبقراط وتتلخص في أن المعارف كثيرة والحياة قصيرة، ولذا يجب أن نأخذ منها أرواحها (أو عيونها) وأن نترك حروفها (٧٢). وهي نصيحة موجهة للعالم والمفكر المبدع. أما بالنسبة إلى جمهور المثقفين فقد كانت المختصرات والشروح الموجزة والمختارات من المؤلفات الرئيسية هي أفضل السبل لتحصيل المعرفة بتنوعها اللانهائي.

وربما برر المؤلف تأليفه لكتابه بأنه أراد به أن يقدم عملا أصيلا يغني عن كل ما سبق تأليفه في المجال (٧٣). وهي نظرة عبَّر عنها البيروني (المتوفى سنة٤٤٠ هـ/ ١٠٤٨ م) في بداية كتابه الضخم «الآثار الباقية من القرون الخالية» (٧٤)، وكثيرا ما عبّر عنها غيره من المؤلفين، بدليل ظهور كتب كثيرة تحمل في عنوانها كلمة «المغني». وفي المقابل قد يتصور أحد المؤلفين أن الكتب المؤلفة في موضوع تغطيه تغطية شاملة، ولا تترك مجالا لتأليف أي كتاب جديد، ولكنه سرعان ما يكتشف أنه كان مخطئا فيؤلف كتابا أشمل يمكن أن يحلّ محلّ الكتب السابقة، ويختمه بقوله «كم ترك القدماء للمحدثين» (٧٥).

وفي مقدمته الشهيرة، ناقش ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦ م) موضوع تأليف خلاصة وافية تستوعب الكمّ الكبير من المواد التي ينبغي أن تُقرأ وتُهضم، وتيسر وصول الطالب إلى المعرفة فعرض الجوانب الإيجابية والسلبية للموضوع (٧٦)، وذكر أن كثرة الأعمال العلمية، ودرجة التعقيد التي وصل إليها كثير من المجالات المعرفية، تعد عقبة أمام العلماء والباحثين، كما أن الأعداد الكبيرة من المختصرات لا تساعد على تكوين العلماء الكبار. وفي كثير من المجالات مثل النحو (٧٧) توجد مؤلفات كثيرة جدا تعالج كل مسائله.

وهذه الظاهرة ـ كما يقول ابن خلدون ـ تصدق أيضا على المؤلفات الكثيرة التي ألفت في النقد الأدبي إلى جانب المؤلفات الأربعة الأساسية في الموضوع (٧٨). ويعد علم الحديث أكثر العلوم ثراء بالمؤلفات، وقد نتج عن الأعداد الهائلة التي ألفت فيه أن عددا محدودا من المؤلفات الأساسية هو الذي يرجع إليه الباحثون (٧٩). ويبدو أن ابن خلدون قد عدّ ذلك تطورا مشكوكا في جدواه، ولكنه لم يمض إلى أبعد من ذلك، وإلى القول بأن الكتب المتاحة في الأسواق لا حصر لها، وإن كان قد أعلن بوضوح أن هناك خللا في الوضع السائد يتطلب البحث عن علاج له. وقد ركز على المختصرات والملخصات وذكر أن من الأهداف الأساسية للتأليف إنتاج مختصرات وموجزات جيدة (٨٠)، وأن تلك المختصرات كانت شائعة في عصره (مع أنها كانت تصدر على نطاق واسع في عصور سابقة). ومع أنه عدّ تلك المختصرات عملا سيئا، إلا أنه لم يعترض عليها بصفة عامة، وإنما أشار إلى أنها تميل إلى الإيجاز الشديد بحيث تصبح صعبة على المبتدئين من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العلماء يحتاجون إلى الأعمال المفصلة التي كتبها أصحابها على مدى زمني طويل. وبالنسبة إلى ابن خلدون ومن أتوا بعده، كانت وفرة الكتب تمثل مشكلة، فقد زادت أعدادها إلى درجة مخيفة، وكانت هذه الزيادة سمة من سمات الحضارة الإسلامية.

وقد انبهر حاجي خليفة بمناقشة ابن خلدون للقضية، فعرضها في مقدمة كتابه الضخم «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» الذي أحصى فيه المؤلفات العربية التي كانت موجودة في عصره في اسطنبول وغيرها (٨١). ولابد أن حاجي خليفة بحاسته الببليوجرافية كانت لديه رؤيته الخاصة للأهمية الثقافية لكثرة إنتاج الكتب في الدول الإسلامية، فقبله بحوالي سبعة قرون ألف ابن النديم (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ/ ٩٩٠ م) كتابه الفهرست، وذكر فيه عددا هائلا من الكتب، واهتم في بدايته بالنواحي المادية لصناعة الكتاب وهي من وجهة نظره: الكتابة والخط وأنواعه وتطوره. وفي القرن السابق على حاجي خليفة، ألف طاشكبري زاده كتابه مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، وكان اهتمامه منصبا على العلوم الكثيرة التي صنفها، والتي تمثل حجم المعارف المدونة التي لا يمكن حصرها حصرا شاملا، ولذا اقتصر على ذكر عدد محدود من المؤلفات القيِّمة. وبتأثير من طاشكبري زاده،

نرى حاجي خليفة يتحدث في مقدمة كتابه بالتفصيل عن المعرفة ومجالاتها المتعددة، بدلا من أن يتحدث عن إنتاج الكتب، وهو ما كنا نتوقعه منه، وما يهمنا هنا أكثر من غيره. ومع ذلك فهو يسجل في البداية أن عملا ببليوجرافيا ضخما مثل كتابه قد أصبح ضرورة لأن «العلوم والكتب كثيرة، والأعمار عزيزة قصيرة»[٨٢].

وفي الختام أود أن أنبّه إلى ظاهرة نشهدها في هذه الأيام وهي أن العالم يشهد فيضا هائلا من الكتب التي لا تحصى، وأن علينا أن نفعل شيئا نحوها إن كان ذلك في مقدورنا، فربما اعتمد مصير حضارتنا عليها. ففي العصور الإسلامية الوسطى كانت الكتب شيئا عزيز المنال، ولم يكن بإمكان الإنسان العادي أن يحصل عليها أو أن يقتنيها. ومع أنها كانت متوافرة بكثرة في بعض الأماكن، إلا أنها كانت نادرة في أماكن أخرى . ومع أن إتلاف الكتب كان يحدث في بعض الأحيان لسبب أو لآخر، وكان يضر بالعلم والعلماء، إلا أنه لم يؤثر إلا تأثيرا طفيفا في التزايد المستمر في أعداد الكتب.

وقد ظلت العلاقة بين المعرفة والكتب محكومة بالتفرقة المفتعلة - من وجهة نظرنا على الأقل - بين المعلومات الشفهية والمعلومات المكتوبة. ولكن هذه التفرقة لم يكن لها تأثير يذكر في الحدّ من إنتاج الكتب، وإن كانت قد شجعت - إلى حدٍّ ما - الفكرة القديمة القائلة بأن ثمة أنواعا من المعارف ذات طبيعة خاصة أو مقدسة، ويفضل أن تظل غير مكتوبة. ومع ذلك فإن فكرة تفوق النقل الشفهي للمعرفة كانت تواجه دائما بالإقرار بأن كل المعارف مهمة، وأنها إن لم تدوَّن في كتب فستندثر. وهذا الإقرار غالبا ما كان يتجاوز ذلك إلى الاعتراف بأن كل المواد المكتوبة مهمة وتحتاج إلى أن تحفظ. ولعل ذلك هو الذي دفع إلى تأليف كتيبات صغيرة ومختصرات أو ملخصات للكتب الضخام. ومع أن تلك المؤلفات كانت موضع شك، إلا أنها كانت تمثل أقصى ما يمكن عمله قبل عصر الطباعة والتكنولوجيا الحديثة. وجميع العلماء المسلمين الذين سبق ذكرهم يستحقون منا كل تقدير لأنهم أدركوا - بدرجة أو بأخرى - المشاكل الناجمة عن كثرة الكتب، على رغم أنها مظهر من مظاهر ازدهار الحياة العقلية لحضارتهم.

ولعله قد اتضح من كل ما سبق أن إنتاج الكتب لم يكن له حدود في ظل الحضارة الإسلامية، وأنه أمر يستحق منا كل تقدير.

3

الرواية الشفهية والكتاب في التعليم الإسلامي
الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة

بقلم: سيد حسين نصر(*)

نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ في صورة شفهية قبل أن يتحول إلى نص مكتوب. وكانت أول كلمة من التنزيل هي «اقرأ». وقد ردد النبي ﷺ الآيات الأولى من القرآن الكريم كما سمعها. ومنذ نزوله على النبي ﷺ ظل القرآن الكريم يحفظ في الصدور ولم يُقرأ من صحف مكتوبة إلا في فترة متأخرة. وحتى يومنا هذا يسمع القرآن مشافهة ويُتلى من الذاكرة إلى جانب كتابته في المصاحف.

والقرآن الكريم هو «سيد الكتب» وأول نص مكتوب في تاريخ الإسلام. وقد كان لحفظه في الصدور، ولاعتماد العرب على الذاكرة في نقل

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة جورج واشنطن بواشنطن د. س. وكان من قبل أستاذا لتاريخ الفلسفة والعلوم، وعميدا لكلية الآداب بجامعة طهران. كما كان أستاذا زائرا بجامعة هارفارد، وأستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة تمبل. ومن مؤلفاته الكثيرة:

* Three Muslim Sages .
* Ideals and Realities of Islam.
* Science and Civilization in Islam .
* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

«التراث الشفهي هو الذي انتقل بالنصوص المكتوبة من نصوص جامدة (...) إلى مشارف عالم رحب يموج بالحياة»

سيد حسين نصر

المعرفة أثر كبير في الحياة العقلية الإسلامية وفي نظام التعليم الإسلامي. ولا شك أن الاهتمام بحفظ القرآن قد أنعش الذاكرة الشعرية والنثرية للشعوب الإسلامية، وضاعف من أهمية الرواية الشفهية وكان له أثره في تحديد مكانة الكتاب في الثقافة الإسلامية. وبسبب نزول القرآن، ولأسباب أخرى متصلة بالنظام التعليمي الإسلامي، كانت الرواية الشفهية التي تعتمد على الذاكرة وعاء لنقل المعرفة يقف جنبا إلى جنب مع النصوص المدونة في الكتب، والتي تمثل مختلف المذاهب الفكرية، وكانت حلقة الوصل بين الأستاذ وطلابه [1]. ولم تكن تلك الكتب مجرد نصوص مكتوبة ولا مجرد حبر على ورق، وإنما كانت تصاحبها دروس شفهية يلقيها الأستاذ على طلابه فتستوعبها ذاكرتهم. وقد لعبت الرواية الشفهية دورا مهما في تحديد الكتب التي تلقى على الطلاب في حلقات الدرس وفي تحديد مكانة الشيوخ الجديرين بالتدريس، وكانت في الوقت نفسه معيارا يساعد في تمييز تلميذ على آخر على أساس قربه من الشيخ وفهمه لما يقول.

وتحاول هذه الدراسة أن تتبع تلك الفكرة في مجال واحد هو مجال الفلسفة والتصوف (أو العرفان) وخاصة في فارس وبعض المناطق الشرقية من العالم الإسلامي. وهي لا تستند إلى البحث الأكاديمي بقدر ما تستند إلى أكثر من عشرين عاما من الدراسة المتصلة للفلسفة الإسلامية والتصوف على أيدي أساتذة سلفيين في إيران. وقد كان هؤلاء الأساتذة يذكرون في بداية تدريسهم أن الطالب النابه ينبغي ألا يكتفي بقراءة سطور النص العربي أو الفارسي قراءة صحيحة، وإنما عليه أن يتجاوزها إلى قراءة الأجزاء البيضاء من الصفحة أو ما يسمى بالإنجليزية قراءة ما بين السطور [2]. وقراءة النص غير المكتوب لا تتم تبعا لهوى الطالب وإنما اعتمادا على ما تلقاه شفهيا من ذاكرة الشيخ، وما تحدَّر إليه عبر أجيال متتابعة من الشيوخ حتى يصل إلى المؤلف الأصلي للنص وغيره من مؤسسي المدرسة العلمية وأعلامها البارزين.

وفي مجال الفلسفة والتصوف، ينبغي أن نتنبه إلى أن أكثر الفلاسفة قد صاغوا أفكارهم بلغة صعبة يتعذر فهمها لكي يتفادوا ما يمكن أن يتعرضوا له من نقد أو هجوم من بعض العلماء ومن غير المتخصصين الذين قد يسيئون فهم أفكارهم، ثم يتولون شرح هذه النصوص المعقدة شفهيا لتلاميذهم المقربين. ومع أن لهذه القاعدة استثناءات كما في حالة المُلا صدرا، إلا أن

معظم شيوخ الفلسفة الإسلامية قد طبقوها فصاغوا مؤلفاتهم بلغة يصعب فهمها، إلا على أولئك الذين تلقوا عنهم مشافهة ما يوضح معاني ما كتبوه من نصوص واصطلاحات [٣].

وقبل أن ننتقل لدراسة كتب مؤلفين معينين، ينبغي أن نتنبه إلى أن التعرف على شخصية معينة لا يتحقق بمجرد دراستها دراسة سطحية وإنما بالتعمق في فكرها. فإذا أراد إنسان أن يستوعب فكر القديس توماس أو كانط - على سبيل المثال - بمنهج البحث الغربي فلابد له أن يرجع إلى كتاباتهما الأصلية المنشورة باللغة اللاتينية أو الألمانية، وأن يدرس جميع أعمالهما. ولا ينبغي أن يتصور إنسان أن بإمكانه أن يؤلف كتابا جيدا عن فيلسوف معين قبل قراءة كل مؤلفاته. أما في التراث الإسلامي فإن العكس هو الصحيح، ذلك أن أعظم شراح ابن سينا الذين كانت معرفتهم بكتاباته الميتافيزيقية لا يضارعهم فيها أحد في الغرب، لم يتجاوزوا ما كتبه في موضوع الإلهيات في كتاب الشفاء، وما كتبه في النجاة والإشارات، إلى كتاباته الميتافيزيقية الأخرى، ناهيك عن المؤلفات الكثيرة المهمة لأعلام المشائين. فقد رأينا من علماء السلف من أنفق خمسين عاما في دراسة كتابي الشفاء والإشارات مع شروحهما وفهم نظرية ابن سينا في وحدة الوجود فهما دقيقا دون أن يرجع إلى كثير من المؤلفات الأخرى الأساسية في الموضوع.

وفي هذا الصدد يلفت الانتباه أننا نجد كتابا أو كتابين لأحد الفلاسفة يظلّان المصدر الأساسي لتدريس فكره، تساندهما الرواية الشفهية لتعاليمه، في حين لا تحظى مؤلفات أخرى مهمة بهذه المنزلة. وقد يسهل تفسير تلك الظاهرة بالنسبة إلى فيلسوف كبير كابن سينا، ولكن من الصعب تفسيرها في أحوال أخرى كثيرة. فما الذي ميَّز كتاب تمهيد القواعد لابن تُركه، أو كتاب الهداية لأثير الدين الأبهري عن النصوص الأخرى القيِّمة التي وصلتنا، وجعلهما عمدة في المناهج الإسلامية التقليدية [٤]؟

والإجابة عن هذا التساؤل تكمن في النقل الشفهي الذي صاحب تلك النصوص منذ تلقاها التلاميذ المباشرون عن مؤلفيها. فهؤلاء التلاميذ هم الذين روَّجوا لهذه المؤلفات وجعلوها تحتل تلك المكانة المتميزة. ولا شك أن التلقي الشفهي والعلاقة الخاصة بين المؤلفين وتلاميذهم كان لها دور لا يُنكر، بغضّ النظر عن الصلات الفكرية والروحية التي تنعقد بين الدارسين والفلاسفة من مختلف الأجيال.

وينبغي ألا تغيب هذه الملاحظات الوجيزة عن بالنا ونحن نتعامل مع كبار الفلاسفة المسلمين. وأكبر فيلسوف إسلامي ترك بصماته على المشائين المتأخرين هو الكندي، مع أنه لم يخلّف لنا مرجعا في مناهج الفلسفة الإسلامية. أما الفيلسوف الفذ فهو ابن سينا الذي تفوق على سابقيه من أمثال الكندي وأبي الحسن العامري. ومع أن الكندي ظل يُنظر إليه في القرون التالية كفيلسوف عظيم، إلا أن الدراسات التي تناولت كتاباته سواء صدرت عن الغربيين أو المسلمين المعاصرين، وخاصة منذ اكتشاف الأصول المخطوطة لعدد كبير من مؤلفاته في اسطنبول منذ نصف قرن مضى [٥]، لم يكتبها الذين حملوا شعلة الفلسفة المشائية في العالم الإسلامي، بل إن تفسيره الخاص للفلسفة المشائية لم يَلْق قبولا من أتباع هذه المدرسة المتأخرين، أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد.

وإذا انتقلنا إلى الفارابي، فإننا نلاحظ مرة أخرى أن مؤلفاته الرئيسية مثل كتاب الحروف كان دوره ثانويا في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي في العصور المتأخرة، ولم تظهر أهميته إلا حديثا نتيجة لنشر نصّه العربي على يد محسن مهدي [٦]. وحتى أعظم كتبه في الفلسفة السياسية، وهو «آراء أهل المدينة الفاضلة» لم يكن له دور بارز في تطور الفلسفة الإسلامية، على رغم تأثيره الكبير في التصوف وفي تطور الفكر السياسي الإسلامي. أما كتابه الغامض «فصوص الحكمة»، الذي نسبه بعض الباحثين المعاصرين إلى ابن سينا [٧]، فقد استمر يدرَّس عدة قرون، ومعه شروح شفهية وأخرى مكتوبة. ويكفي أن تحضر محاضرات «مهدي الهي قُمشه اي»، وهو أحد العلماء البارزين في إيران في العصر الحديث، وقد استوعب الكتاب وترجمه إلى الفارسية [٨]، يكفي أن تستمع إليه لتتبين حجم «الفلسفة غير المكتوبة» التي صاحبت النص المكتوب المنسوب إلى الفارابي.

ومع أن الرواية الشفهية قد استمرت ألف عام، إلا أننا نلمس أثرها في مؤلفات ابن سينا أكثر مما نلمسه في مؤلفات أيٍّ من سابقيه الذين تلقوا علومهم على أيدي شيوخ الفلسفة المشائية. ومن المفيد في دراسة الفلسفة المقارنة أن نضع تصور ابن سينا للوجود بجانب تصور فلاسفة آخرين شرقيين من القرن نفسه مثل العلاّمة «حائري يزدي مازندراني» مؤلف «حكمه بوعلي» أو مهدي حائري [٩]، أو غربيين من أساتذة فلسفة العصور الوسطى مثل

«إ. جلسون، هـ. ولفسون» [١٠]. فالخلاف بين الطائفتين لا ينحصر في المنهج وإنما يتمثل أيضا في اعتماد فلاسفة الشرق على الرواية الشفهية واعتماد فلاسفة الغرب على النصوص المكتوبة. ولا شك أن النقل الشفهي قد أتاح الفرصة لاختلاف التفسيرات في العالم الإسلامي كما حدث بالنسبة إلى «نصير الدين الطوسي» و«ميرداماد»، وكما نجد في تفسيرات أتباع مدرسة الملاّ صَدْرا في العهد القاجاري لكتابات ابن سينا التي تناقض آراء الميرزا «أبو الحسن جلْوه» [١١]. وهذا التباين في فهم ابن سينا مردّه إلى الاعتماد على المرويات الشفهية حينا وعلى دراسة آثاره المكتوبة حينا آخر.

ولا شك أن من علماء الغرب أمثال ولفسون أو كوربن من قرأ كتابات ابن سينا أكثر مما قرأها علماء الفرس الأقدمون الذين نعرفهم، ولكن هؤلاء الأقدمين كانوا عادة يقصرون دراستهم على التعمق في كتابي الشفاء والإشارات ويمرون مرّ الكرام على كتاب النجاة، ولذا فهموا ابن سينا بشكل مختلف، نتيجة لانغماسهم في عالمه الذي ارتبطت فيه النصوص الشفهية بالنصوص المكتوبة في وحدة جعلتها تتجاوز الفهم الأدبي والتاريخي والنحوي البسيط للنصوص المكتوبة.

ومن المهم أن نلحظ في هذا السياق أنه حتى إعادة بناء فلسفة ابن سينا الشرقية التي نهض بها كوربن [١٢] والتي بنيت إلى حد كبير على فهم التراث الفلسفي الإسلامي المتأخر، حتى هذه ينبغي ألا يُنظر إليها بمعزل عن تصور ابن سينا للوجود والكون، ذلك التصور الذي ساد خلال القرون الأخيرة بتأثير كتابيه الشفاء والإشارات.

وفي تاريخ الفلسفة الإسلامية، تظهر أهمية الرواية الشفهية والكلمة المنطوقة بشكل أوضح في حالة «السهروردي» شيخ الإشراق، الذي يعد كتابه «حكمة الإشراق» [١٣] البلوَرة المكتوبة للكلمة المنطوقة التي انتقلت مشافهة بطريقة «أفقية» و«رأسية» معا، بمعنى أنها انتقلت عبر مصادر تاريخية، وعبر ما كتبه السهروردي نفسه بأسلوب يتدفق بالحيوية [١٤]. وقد احتل السهروردي مكانه في التاريخ الثقافي الإسلامي أساسا بكتابه «حكمة الإشراق»، وإلى حدّ ما بكتابه «هياكل النور»، في حين أهمل الفلاسفة المتأخرون ـ باستثناء الملاّ صدرا ـ كتاباته الأخرى الأساسية وخاصة التلويحات، والمقامات، والمشارع والمطارحات [١٥].

وكل ما يربط بين كتاب «حكمة الإشراق» الذي كتبه مؤلفه في عجلة في أواخر حياته المأساوية وتراث الفلسفة الإشراقية المتأخر، مبني على الرواية الشفهية والكلمة المنطوقة. ومع أن الشخص الذي بعث فكر السهروردي بعده بقرن من الزمان من خلال شرحه القيِّم لحكمة الإشراق وهو «محمد الشهرزوري» لم يعرف السهروردي شخصيا [١٦]، إلا أنه استوعب فكر أستاذه، لا عن طريق مؤلفاته المكتوبة فحسب، وإنما من خلال رباط روحي وعقلي استمده من المرويات الشفهية. وحينما تقرأ شرح الشهرزوري لحكمة الإشراق وكتابه الرائع الذي لم ينشر بعد حتى الآن وهو «الشجرة الإلهية» تشعر بأن الشهرزوري قد لازم السهروردي وجلس بين يديه لسنوات طوال. ولم تتولد تلك الصلة الشخصية بسبب النص المكتوب فحسب، وإنما كانت نتيجة للكلمة المنطوقة أو «الكتاب غير المكتوب» الذي جعل عالم الحكمة الإشراقية مشتركا بين الاثنين.

ولابد أنه كانت هناك دروس شفهية صاحبت حكمة الإشراق وأدت إلى بقائه، وتجلى أثرها فيما بعد في كتابات «جلال الدين الدواني» والملاّ صدرا. وإلا فكيف كتب الملاّ صدرا حاشيته على حكمة الإشراق [١٧] من دون تراث شفهي جعله ينفذ إلى ما وراء النص المكتوب ويتجاوزه إلى مؤسس مدرسة التنوير؟ وهذه الاستمرارية التي تمثّل تراثا عقليا امتد عبر القرون لم تستمد مما كتبه أعلام هذا التراث فحسب، وإنما استمدت وجودها من التراث الشفهي الذي خلّفوه من ورائهم.

وتتضح أهمية الرواية الشفهية أيضا في حالة ابن عربي الذي ظهر تأثيره في العالم الإسلامي بعد السهروردي بفترة قصيرة. وكم كان سيختلف التاريخ الثقافي للمناطق الإسلامية الشرقية على الأقل لو أن الفتوحات المكيّة لـ «ابن عربي» انتشرت أكثر من «فصوص الحكم»، وخاصة في شرحها الذي كتبه «صدر الدين قونوي» [١٨]. ولا شك أن كتاب «الفتوحات» كان معروفا لكثير من المؤلفين ولكنه لم يعرف بكامله، وكما ذكر «M. Chodkiewicz» فإن هذا الكتاب كان بمنزلة «وعاء يفيض بالرموز والإشارات والأفكار والمصطلحات الفنية التي اختار منها كل مؤلف ما يعجبه» [١٩]. وعلى أي حال، فإن من فضل الله أن كتاب الفصوص بشرح صدر الدين قد أصبح أهم مؤلفات ابن عربي، وأصبح ينظر إليه على أنه

نص في تنظير المعرفة الروحية، وكان له تأثير واسع، لا في الصوفية فحسب ولكن في الفلسفة الإسلامية المتأخرة بصفة عامة، وفي العقيدة أيضا كما نرى في حالة شاه وليّ الله (في دلهي).

وخارج نطاق الدائرة التي ورثت فكر الأكبرية الصوفي، ينظر إلى ابن عربي لا على أنه أستاذ التصوف العملي والشريعة والفقه كما تجلت في كتاب الفتوحات، ولكن على أنه أستاذ الميتافيزيقا في كتاب الفصوص كما تراءى لـ «القونوي» و«مؤيد الدين جندي» و«عبد الرزاق كاشاني» وآخرين [٢٠]. وحتى مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، عرفناه من كتابات أتباعه ومن دروسه الشفهية التي صاحبت كتاب الفصوص بأكثر مما عرفناه من مؤلفاته المكتوبة. ومع أننا لا نعلم ما الذي كان يلقيه ابن عربي على صدر الدين وغيره شفاهة، إلا أننا نعرف كيف شرح صدر الدين النص الذي كتبه أستاذه على ضوء ما تلقاه من دروس شفهية.

وابن عربي كما رآه الميتافيزيقيون والفلاسفة المسلمون يختلف عن ابن عربي الذي نعرفه من خلال دراسة كل مؤلفاته بعيدا عن آرائه التي تلقاها عنه تلاميذه شفاهة. ومرة أخرى فإن الفرق بين ابن عربي من وجهة نظر «الكاشاني» و«المُلاّ صدرا» و«النابلسي» و«إسماعيل حقي»، و«ابن عربي» من وجهة نظر العلماء المحدثين سواء أكانوا غربيين أم مسلمين يبنون آراءهم على النصوص المكتوبة فحسب، راجعٌ إلى الكلمة المنطوقة والمرويات الشفهية التي نقلها العلماء عبر القرون، وادعى بعضهم أنهم كانوا على علاقة مباشرة بابن عربي في عالم الغيب، وأنهم ورثة هذا التراث الشفهي الذي خلفته مدرسة ابن عربي.

ولا يهمنا كثيرا أن يثق العلماء الغربيون المعاصرون في تلك المرويات الشفهية أو يشككوا فيها، وإنما الذي يهمنا أن التراث العقلي الإسلامي يخلع على المرويات الشفهية أهمية كبرى. وفي حالة ابن عربي ـ على سبيل المثال ـ فإن علماء محدثين مثل العلاّمة «طباطبائي» أو «محمد كاظم عصّار» اللذين درسنا على أيديهما الفلسفة قرابة عشرين عاما [٢١] يصرون على أن قراءة كتاب الفصوص وإتقان اللغة العربية لا يكفيان لفهم فكر ابن عربي، وإنما لابد من دراسة هذا الفكر على يد شيخ يعتمد في تدريسه على المرويات الشفهية التي لا تتضح معاني النصوص المكتوبة من دونها. وهذا هو السبب في أننا في

الغنوصية الصوفية كما في الفلسفة. نطلق على الشخص الذي درس الموضوع دراسة وافية «استاد ديده». وهي تسمية تعني أنه «رأى» الأستاذ الذي درس عليه، واعتمد على المرويات الشفهية وعلى التلقي عن شيخه الذي يجسد تلك المرويات ويعيشها ويجددها.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الإسلامية المتأخرة وجدنا المعايير نفسها التي كانت تحكم القرون الأولى؛ فقد تسبب «شرح الإشارات» لـ «نصير الدين الطوسي» في بعث مدرسة ابن سينا. ولكن المتأخرين من الفلاسفة التقليديين لم ينظروا إلى هذا العمل على أنه نتاج القدرة العقلية الفذة لنصير الدين فحسب، وإنما على أنه نتاج المرويات الشفهية التي تلقاها الطوسي من أجيال متتابعة من الأساتذة امتدت من عصر ابن سينا حتى وصلت إليه. وهكذا أصبح شرح الإشارات [٢٢] كتابا أساسيا في المناهج الفلسفية التي درستها أجيال من المعلمين بدءا من الطوسي وحلقته في مراغة التي جمعت بين التعاليم الشفهية والنصوص الفلسفية المكتوبة.

وبعد الطوسي ظهرت مؤلفات لابن سينا ومدرسة المشائين باللغتين العربية والفارسية، منها الكتاب الموسوعي الذي ألفه «قطب الدين الشيرازي» بعنوان «درّة التاج»، وكتاب «الهداية» لـ «أثير الدين الأبهري» الذي انتشر في الحلقات التعليمية في فارس، فكان يدرِّسه ويعلِّق عليه شفهيا وتحريريا كثير من الأساتذة. وفي الهند حظي شرح الهداية للملا صدرا بشهرة واسعة إلى درجة أنه أصبح الكتاب الأساسي لتدريس فلسفة المشائين في شبه القارة الهندية، وأصبح يعرف بـ «صدرا». وعندما يقول الطلاب إنهم درسوا صدرا فإنهم لا يقصدون أنهم درسوا كل مؤلفات الملا صدرا [٢٣] وإنما يقصدون كتاب شرح الهداية وما صاحبه من مرويات شفهية. ولم يكن اختيار الكتاب الأصلي للأبهرية في الدوائر الفلسفية ـ كما كانت الحال بالنسبة إلى شرح الملاّ صدرا المتأخر ـ مبنيا على ما يتضمنه كل من الكتابين من نصوص مكتوبة فحسب، وإنما كان مدعوما بما صاحب تلك النصوص من مرويات شفهية استوعبها العلماء المتأخرون، ومن ثم درّسوها دون غيرها من المؤلفات الكثيرة التي كانت متاحة لهم.

ويصدق هذا على كتابات «ميرداماد» و«الملا صدرا» والفلاسفة المتأخرين. فـ «قبسات» ميرداماد و«أسفار» الملا صدرا كان يصاحب نصوصهما المكتوبة كثير من المرويات الشفهية [٢٤].

وبالنسبة إلى الشخصيات المتأخرة نجد سلسلة الرواية الشفهية معلومة أكثر. ومثال ذلك أن عالما من مدرسة الملاّ صدرا مثل «أبي الحسين القزويني»، الذي درسنا عليه كتاب «أسفار» لسنوات عديدة، يتتبع أساتذته القاجاريين حتى يصل إلى الملا صدرا نفسه، ويقيم علاقة تكاد تكون «شخصية» بينه وبينه، مع أن الفاصل الزمني بينهما أربعة قرون. وعندما تستمع إليه تشعر بأن صلته بالملا صدرا ليست مجرد كتاب أسفار الذي كان يحمله في يده ويقرأ فيه ويشرح نصوصه لطلابه، وإنما هي معايشة حيّة للعلماء الصفويين وتحليق في آفاق فكرهم من خلال ما خلفوه من تراث شفهي تناقلته الأجيال، إلى جانب ما خلفوه من نصوص مكتوبة. وهذا هو السرّ في أنه عندما كان يمسك الكتاب بيده وينظر فيه ويقرؤه فإنه كان يرى في كلماته معاني أخرى بعيدة لا يمكن إدراكها من النص وحده، وإنما الذي يساعد على إدراكها هو تلك المرويات الشفهية (٢٥).

ولأهمية التراث الشفهي، فإن سلسلة «الرواة في الفلسفة الإسلامية» لا تقل أهمية عن سلاسل الصوفية. ففي حالة الصوفية تنتقل البركة والقوة الدافعة التي تتيح للروح أن ترقى إلى مستويات أعلى ، أما في حالة الفلسفة فإن المرويات الشفهية التي تصاحب النص المكتوب هي التي تتيح له أن يبوح بكل أسراره إلا فيما ندر. وفي الحالتين تبرز حقائق لا يمكن صبها في حروف تكتب في صحيفة، وإنما يمكن نقلها عبر الرواية الشفهية التي ينهض بها أناس مؤهلون لها.

ومع أن موضوع هذا البحث مقصور على الفلسفة الإسلامية فإنه يتعذر الحديث عن الرواية الشفهية والكلمة المنطوقة دون أن نذكر شيئا عن وجهة نظر الصوفية في هذا الموضوع. ووجهة النظر هذه شارك فيها كثيرون من الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين، كما شارك فيها من يمكن أن نسميهم الثيوصوفية (حكمة الهي) وهم فئة تتميز في الغرب عن فئة الفلاسفة.

كما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن الكلمة المنطوقة دون ذكر «الكتاب» الأساسي المحفور في كياننا، والذي تعامل معه الصوفية بطريقة مباشرة أكثر من تعامل الفلاسفة المسلمين. فـ «جلال الدين الرومي» الذي يضم كتابه «المثنوي» فقط ستة مجلدات من الشعر يقول:

إن كتاب «الصوفية» ليس مجرد كلمات وسطور سوداء ولكنه القلب الأبيض كالثلج (٢٦).

وفي التراث الإسلامي يمثل القلب مستقرّ المعرفة الحقيقية وأداتها الأولى بلا منازع، فكل نشاط عقلي هو انعكاس لما في القلب، والمعرفة الحقيقية هي معرفة القلب، وفيه يودع الإنسان «كتاب» المعرفة الحقيقي. وهو كتاب يتكون من كلمات غير مكتوبة، وفيه توجد الكلمة المنطوقة في أسمى معانيها وتجلياتها، كلمة الله التي تتردد بين جنباته. وهذا «الكتاب» الداخلي لا يستطيع كل إنسان أن يقرأه، لأنه ليس في مقدور كل الناس أن يلجوا تلك الغرفة الداخلية في كيانهم ونعني بها القلب، ولا أن تكون قلوبهم نقية بيضاء كالثلج، لم تدنسها نزوات الإنسان وشهواته.

وهذا «الكتاب» الداخلي كانت له أصداء واسعة، وما زالت تلك الأصداء تتردد في جنبات أناس معينين من الرجال والنساء الذين تركوا بصماتهم العميقة على الحياة العقلية الإسلامية، لا في مجال التصوف النظري فحسب، ولكن في مجال الفلسفة الإسلامية المتأخرة أيضا. وهو يعبر عن نفسه بطريقة مباشرة في كثير من الفقرات المتألقة التي كتبها فلاسفة من أمثال الملاّ صدرا الذي يكثر من الإشارة إلى الصفحات التي كتبها في مؤلفاته على أنها «تحقيقٌ عرشي» أي أنها «حقيقة يقرّها العرش»، وهو لا يقصد عرش الله الذي لا ندركه، وإنما يقصد القلب الذي هو عرش الرحمن [٢٧].

وقد تأثرت الرواية الشفهية التي استمرت عبر القرون وتأثر التركيز على أهمية الذاكرة في حفظ التراث الشفهي، تأثر هذا كله بفكرة أن هناك كتابا داخليا آخر غير الذي أشار إليه الرومي، كتابا سطع نجمه في سماء الحياة العقلية الإسلامية، وهو القرآن الكريم، وهو نص مقروء ومكتوب في الوقت نفسه. ويجب ألا ننسى أننا إذا أردنا أن نعرف شيئا ما معرفة حقيقية، وأن نحتفظ بالكلمة المنطوقة في الذاكرة بصفة دائمة، فيجب أن نحفظها عن ظهر قلب. وهذه المعرفة القلبية [٢٨] هي التي أتاحت للرواية الشفهية أن تستمر عبر العصور، لا في مجال التصوف فحسب، وإنما في مجال الفلسفة الإسلامية كلها، وأن تلعب دورا مهما في نظام التعليم الإسلامي، وفي وسيلة نقل المعرفة من المعلم إلى تلاميذه عبر العصور.

كذلك كان للتراث الشفهي أثره في أسلوب القراءة، وفي تفسير النصوص المكتوبة وتدريسها ونقلها، وفي الدور الذي لعبته نصوص وشروح معينة في الدوائر العلمية في العالم الإسلامي. بل إن أثره امتد إلى كيفية القراءة

الصحيحة لمخطوطة معينة، وإلى أسلوب اختيار المخطوطات التي تنشر على أساسها نصًّا لكتاب معين. فالكلمة المنطوقة هي مفتاح حل كثير من الألغاز الخاصة باستمرار أفكار معينة كما في الأمثلة التى سبق ذكرها عن المدرسة الإشراقية، وهي السبب في ذيوع شرح معين أكثر من غيره من الشروح كما في حالة شرح «صدر الدين القونوي» على ابن عربي. يضاف إلى ذلك أن هذا التراث الشفهي أوجد صلة مباشرة بين المتلقي وشيوخه الذين سبقوه بعدة أجيال، وأتاح له أن يدرس الفكر الذي يريده بعمق، وأن يركز في حياته على عمل أو عملين بدلا من الدراسة الأفقية لكثير من المؤلفات التي كتبها الشيخ. وإن لم يمنع ذلك من وجود حالات استثنائية مثل حالة الملا صدرا الذي أضاف إلى المرويات الشفهية معرفة موسوعية بالمؤلفات الفلسفية والدينية والصوفية القديمة بدءا من الفارابي والعامري وابن سينا حتى الشهرستاني والفخر الرازي والغزالي وابن عربي، وهي معرفة امتزجت عنده بالتراث الشفهي [٢٩]. ولكن الرواية الشفهية والكلمة المنطوقة بصفة عامة ينتج عنها نوع من التكوين العقلي يختلف عما هو موجود حاليا، وهو تكوين يقوم على تعميق الفهم لعمل أو عملين حظيا بعدد كبير من الشروح.

والتراث الشفهي هو الذي انتقل بالنصوص المكتوبة من نصوص جامدة كانت الأساس لفهم أفكار المؤلف، إلى مشارف عالم رحب يموج بالحياة، ويمثل الكتاب نقطة الانطلاق فيه. وما زلت أذكر أنني عندما كنت أدرس كتاب «الإنسان الكامل» لـ «عبد الكريم الجيلي» على يد المرحوم «مهدي الهي قمشه اي»، قرأ النص العربي وأفاض في الحديث عن الحب الإلهي ومظاهره، وهو موضوع يبدو بعيد الصلة بالمعنى الظاهري لكلام الجيلي. وعندما سئل: «كيف استنتج هذه المعاني من كلام الجيلي؟» أجاب بأن «على الإنسان أن ينظر إلى الكلمات على أنها إشارات لعالم روحي، وألا يكتفي بدلالاتها اللغوية أو يتعامل معها على أنها مفاهيم منغلقة على نفسها». وأضاف أنه من دون الألفة بتلك الكلمات واستيعاب إيحاءاتها، لا يستطيع الإنسان أن ينطلق من أرض الواقع إلى سماء الرمز».

وليس معنى ذلك أننا ننتقص من أهمية المعنى الظاهري للنصوص، أو أننا نقلل من دور المرويات الشفهية في قراءة النصوص المكتوبة قراءة صحيحة ولو ظاهريا. فالعلماء السلفيون يصرون على أن الأعمال الأساسية في الفكر

الإسلامي مثل الإشارات والأسفار لا يمكن قراءتها قراءة صحيحة من دون مساعدة ما صاحبها من تراث شفهي، ومن هنا تأتي أهمية تلقي العلم على أحد الشيوخ. ومعنى هذا أن الكلمة المنطوقة هي التي تتيح الفهم الكامل والقراءة الصحيحة للنصوص المكتوبة.

وهذه الظاهرة ليست مقصورة على التراث الإسلامي، فنحن نجدها بصورة أو أخرى في تراث الأمم الأخرى كـ «القبلانية» في الديانة اليهودية. ولكن المرويات الشفهية والكلمة المنطوقة في الإسلام لعبت وما زالت حتى يومنا هذا تلعب دورا رئيسيا، ومن ثم يجب التأكيد على أهميتها خلافا لكل الفلسفات التاريخية والوضعية التي تسعى إلى قصر التراث العقلي الإسلامي على النصوص المكتوبة. ومع أن الدراسة التاريخية للنصوص المكتوبة لها مصداقيتها وأهميتها، إلا أنها لا تمثل الصورة الكاملة والشاملة للتراث العقلي الإسلامي.

وفي الوقت الذي تعرضت فيه الكتب والمخطوطات الإسلامية للتدمير في مناطق مختلفة من العالم، تعرض كثير من التراث الشفهي للفقد أيضا نتيجة الانصراف عن الطرق التقليدية لتلقي العلم. ومع أننا مطالبون بأن نسجل للأجيال التالية، بل للجيل الحالي أفكارنا التي كانت تنتقل في الماضي مشافهة من شخص إلى آخر، إلا أننا حين نفعل ذلك يجب ألا نغفل أهمية الكلمة المنطوقة في التعليم على مدى التاريخ الإسلامي كجزء مكمِّل للنصوص المكتوبة. وحتى في أيامنا هذه، وعلى رغم وجود كثير من المعلومات المسجلة كتابة، وعلى رغم وجود كثير من المعلومات التي تحتاج إلى تسجيل لاعتبارات تاريخية، فإن الرواية الشفهية ما زالت مستمرة، وما زال للكلمة المنطوقة أثرها الذي لن يخلق مع مرور الأيام.

4

التورية بالكتب في الآداب الإسلامية

بقلم: آن ماري شيمل(*)

«الإنسان عظيم في قدره، ومن أجله كُتب كل شيء، ولكن الأقنعة والظلمة لا تتيح له أن يقرأ ما بداخله من معارف». تلك عبارة ذكرها جون دون في كتابه «ابتهالات» Devotions. وفي أحد المؤلفات النثرية التي كتبها جلال الدين الرومي (المتوفى سنة ١٢٧٣) وهو كتاب فيه ما فيه، نجد نصًّا مشابها لذلك (١). وهذا القول يصوِّر بدقة الصلة الوثيقة بين الإنسان والكتاب.

وفي عبارة جريئة ذكر Frithjof Schuon أن «الرب قد أصبح كتابا للإنسان وأن الإنسان يجب أن يكون كتابا للرب»، كتابا نتعرف منه على أسرار قدرة الخالق (٢). ولذا نجد علي خان، وكان ضابطا وشاعرا في بلاط الإمبراطور المغولي أورنكزيب، يصف نفسه بقوله:

«من غسل كتيِّب الوردة بدموع سحب الربيع؟»

فغاني

(*) كانت أستاذة للثقافة الإسلامية في الهند، بجامعة هارفارد، ولها أكثر من خمسين مؤلَّفا بالألمانية والإنجليزية. منها:

* As Through the Veil : Mystical Poetry in Islam.
* Calligraphy and Islamic Culture .
* Mystical Dimensions of Islam .
* Islam in the Indian Subcontinent .
* Islamic Names .

إنني كالكتاب، كلانا صامت ومتكلم
ومضمون سؤالي مستتر في إجابتي (٣).

ولقد كان المسلمون من عشاق الكتب، وتاريخ المكتبات في العالم الإسلامي معروف بدءا من مكتبات بغداد في العصور الوسطى. ويكفي أن نذكر مثالا واحدا هو المكتبة الشهيرة التي أنشأها الجنرال عبد الرحمن خان خانان (المتوفى سنة ١٦٢٧). وقد انتشرت المكتبات العامة والخاصة في ربوع العالم الإسلامي، وكثير منها لم يفهرس بعد، وكان انتشارها شاهدا على عشق العلماء والحكام للكتب في سالف العصور (٤). ولعل أغلب جمّاعي الكتب يتفقون مع عالم هرات الملاّ جامي (المتوفى ١٤٩٢) في قوله:

خير صديق في الزمان كتاب
وفي مواجهة هموم الحياة لا يوجد جليس أفضل منه
فكل لحظة نقضيها معه، نشعر بالأمن والطمأنينة والسلام
وعندما نستشعر الوحدة والعزلة لا نجد تسلية وعزاء أفضل منه
ثم إنه لا يؤذي القلب أبدا (٥).

وفي الأدب العربي القديم نجد أقوالا وأشعارا كثيرة عن الكتب ترجم بعضها إلى الألمانية ج. كريستوف بورجل J. Christoph Bürgel في مقال له بعنوان: «ما تسببه الكتب من سعادة وما تثيره من أشجان» (٦). وفيه نسمع نحيب جمّاعي الكتب على كتبهم التي فقدوها إما بسرقتها أو إحراقها أو إتلاف الآفات لها. وقد عثرت ذات مرة على مقامة طويلة مكتوبة بسجع جميل يثني فيها صاحبها على قط أنقذ مكتبته بصيد الفئران التي كانت تتغذى على أوراق المخطوطات (٧). ومن الصور البيانية التي تتردد كثيرا، قول شاعر عثماني من القرن السادس عشر في مدح الكتب:

إن القلوب كالبراعم
تتفتح مثل الزهرة
وما أشبه الكتاب بزهرة الربيع المتفتحة (٨).

ويمضي شيخ الصوفية الكبير كيسو دراز (المتوفى سنة ١٤٢٢)، وهو من كلبركه بمنطقة الدكن، إلى ما هو أبعد من ذلك فيصف كتابه بأنه معشوقه حيث يقول:

لقد أصبح كتابي هو محبوبي
فشكرا له لأن قلبي المكسور قد انفتح له
وأنت تسألني أن أعيرك إياه
فهل سمعت عن أحد أعار محبوبه؟ (٩).

والإشارات إلى الشكل المادي للكتب نادرة نسبيا باستثناء كتب بعينها، كتشبيه مخطوطات القرآن الكريم بالوجوه الحسان. فخاقاني (المتوفى سنة ١١٩٩) يوصي محبوبته بارتداء ثياب حمراء وصفراء تشبُّها بصفحة المصحف التي يُكتب فيها بالذهب والمداد الأحمر (١٠). ويحكي جلال الدين الرومي قصة طريفة عن مجموعة من النمل مرّت على مخطوطة غنية بزخارفها الجميلة فتصورت أنها تمر بحديقة مليئة بالزهور والأعشاب، ولكنها لم تلبث أن اكتشفت أن هذه الحديقة أبدعها قلم في يد تعتمد على ذراع، والذراع يتلقى أوامره من الروح التي أودعها الخالق في الإنسان. ولذا فإننا ينبغي أن نرجع كل حركة إلى الخالق الواحد الأحد (١١).

ومع ذلك فإننا نجد عند شعراء الفرس فيما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر بعض الأبيات الشعرية التي تصف المخطوطات وتتغنى بها. وهذه الأوصاف تعكس ثقافة الكتّاب في بلاط التيموريين والمغول. وليس من قبيل المصادفة أن يشيع الاستخدام المجازي للكتب خلال العصر المغولي. فجامي يتغنى بها، والسلطان حسين بايقرا يقول:

قبل هذه النسخة التي تسعد العقل والروح
كانت عين العقل حائرة
إنها حديقة غناء تمتلئ بالزهور والنباتات العطرية
فصفحاتها زهور، وسطورها رياحين (١٢).

والسطر الأخير فيه تورية، فالريحان نبات عطري، والخط الريحاني كان يستخدم أساسا في كتابة القرآن الكريم والمخطوطات المهمة. وهذه التورية نجدها في معظم الكتابات الفارسية والتركية في العصور الوسطى وما تلاها.

ولعل أدق وصف لمخطوط هو ذلك الذي نجده في ديوان أبي طالب الكليم (المتوفى سنة ١٦٥٠)، وهو شاعر كشميري عاش في عصر شاهجهان، يصف لنا بعض المخطوطات التي جمعها جهانكير وآلت إلى ولده شاهجهان بعد

سنة ١٦٢٨. فالصفحات مكتوبة بخطوط مورقة ومزهرة (*)، حتى إن «نهاية حرف اللام في الخط تتصل بضفائر ومنمنمات جميلة»، والهوامش مزخرفة. ويبدو أنه يتكلم عن أجزاء من المخطوط المسمى مجموع كيڤوركيان Kevorkian Album الموجود بمتحف العاصمة (١٣).

ولكي ندرك أهمية المجاز في استخدام كلمة «الكتاب» في الكتابات والشعر الفارسي، يكفي أن نرجع إلى عدد من القصائد التي تنتهي قافيتها بكلمة «نويسند» (يكتبون) أو «نوشته» (مكتوب)، أو بقوافٍ مشتقة من مادة «يَزْمق» التركية ومعناها: «يكتب» في الشعر العثماني.

ويتكرر هذا المجاز كثيرا في أشعار جميلة لبعض المؤلفين الأقل شهرة، كتلك المقارنات الذكية التي استخدمها أديب جنوب الهند الموسوعي آزاد بلكرامي (المتوفى ١٧٨٤) في ديوانه مرآة الجمال للتعبير عن إعجابه بضفائر محبوبته، التي يقول فيها:

ترى أهُما خصلتان من الشعر تتدليان على وجنتيها
أم نهران من نص مكتوب على هامش كتاب الجمال؟
أم ليلتا العيدين اجتمعتا معا
أم قصيدتان من المعلقات السبع التي علقت على الكعبة؟ (١٤)

وأحيانا يذكر الشعراء لقرائهم أسماء الكتب التي حرصوا على قراءتها خلال حياتهم، كما فعل مطهر كره (المتوفى ١٣٠٩) في شمال الهند، حيث يتحدث عن تاريخ الواقدي وكتاب أخلاق ناصرى لناصري وكتاب عوارف المعارف لأبي حفص عمر السهروردي الصوفي وغيرها من الكتب التي تبين لنا ما كان يدرس في مدارس التعليم الإسلامي في الهند في العصور الوسطى (١٥). وفي قصيدة من قصائده يصف الشاعر الأوردي ولي الدكني (المتوفى بعد سنة ١٧٠٧) حالته وجمال محبوبته بعبارات استخدم فيها أسماء شعراء عظام مثل الفردوسي وجامي وأنوري وشوقي وغيرهم (١٦).

وكثير من الكتب الشهيرة تستخدم عناوينها على سبيل التورية فكتاب منطق الطير للعطار، وكلستان لسعدي يستخدمان في الشعر أساسا للإشارة إلى الربيع، وخمسه نظامي يرمز إلى الحواس الخمس، والكشف (سواء أكان كشف المحجوب للهجويري أم كشف الأسرار لميبوذي) يذكر أحيانا كمقابل لتفسير الزمخشري

(*) تنتهي حروفها بما يشبه الزهور وأوراق النبات (المترجم).

للقرآن الكريم الذي سماه الكشاف. ويعدّ حافظ مثالا جيدا لهذه الظاهرة (١٧). ولم يستخدم عنوان كتاب ابن عربي (المتوفى سنة ١٢٤٠) «فصوص الحكم» في المجال الصوفي فحسب، وإنما استخدم أيضا في شعر الغزل حيث توصف شفتا المحبوبة بالفص أو الياقوت. ولذا نجد جامي ومن بعده كثيرين يزعمون أن شفاه المحبوبة تمنح الحياة، ومن ثم فإنها تستحق أن توصف في الفصل الخاص بالمسيح في كتاب الفصوص لابن عربي، فكما أن عيسى يحيي الموتى ، فإن قُبلة من المحبوبة تحيي العاشق الذي يشرف على الهلاك من العشق (١٨). وشبيه بهذا ما نجده عند جامي الذي يذكّره سحر عيون المحبوبة ولذة ابتسام شفتيها بالآية القرآنية التي تقول ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (*) فإذا كانت نظرة المحبوبة تقتل المحبوب، فإن شفاهها العذبة تعيده إلى الحياة من جديد (١٩).

وليس غريبا أن تلعب الاستخدامات المجازية للكتاب دورا رئيسيا في الشعر الإسلامي. فالقرآن الكريم نفسه يستخدم هذا المجاز كثيرا، كما في حديثه عن «كتاب الأعمال» وعن «الكرام الكاتبين» (**) وهم الملائكة الذين يسجلون أفعال العباد في كتب تعرض يوم القيامة، ولا ينبغي أن يسوِّدها البشر بأخطائهم.

وفي القرن الحادي عشر نجد الفيلسوف والشاعر الإسماعيلي الكبير ناصر خسرو يذكِّر قارئه بأن:

النفس كتاب، وأعمال الإنسان هي النص المكتوب فيه
فلا تدوِّن يا أخي في هذا الكتاب شيئا يشينك
واحرص على ألا تسجل فيه إلا كل جميل
لأن القلم الذي يسجِّل في يدك أنت (٢٠)

وبعده بفترة طويلة، في منتصف القرن الثامن عشر، نقرأ في كتاب ديوان «نداي عندليب» لمؤلفه الصوفي الهندي نصير محمد عندليب نصيحة لعله استقاها من شاعر صوفي أقدم، ولكنه يصوغها بأسلوبه حيث يقول:

أريد أن أصحِّح الكتب التسعة
وأن أنتقي مخطوطة الوجود
وأن أفرغ خزانة القلب

(*) سورة المُلك، رقم ٦٧، آية ٢.

(**) سورة الانفطار، رقم ٨٢، آية ١٠، ١١ ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ. كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾.

سطرا سطرا من الحروف غير المناسبة
وأن أنقّي مستودع صور الجسم صفحة صفحة
من صور الأكل والنوم
وأن أنقل الكتاب الذي سوَّدته آثام النفس المتدنية
إلى الصفحة الأولى التي تصدَّر بها الأعمال الطيبة [٢١].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن تحقيق تلك التصفية للنفس؟

لقد اكتشف الشعراء أن الطريق إلى تنقية الكتب التي سوَّدتها الآثام هو البكاء. وكما أن معظم المداد الشرقي يُحلّ بالماء، فإن بالإمكان غسل الكتب بسهولة، وليس أفضل من سكب دموع التوبة بغزارة لتغسل الكتابة السوداء في صحيفة الأعمال.

ولقد أعجب الشعراء بهذه الفكرة - وخاصة في العصور المتأخرة - وكثيرا ما شبهوا الدمع الذي ينساب من العين بالطفل. ولذا نرى شعر الشاعر الكشميري فاني (المتوفى سنة ١٦٧٠) يحفل بنماذج كثيرة من التورية، منها قوله:

ما أكثر النُّسخ التي رآها طفلنا وغسلها!
ولكن بسبب اضطراب تلك النُّسخ
فإن هذا الطفل (الدموع)
لم يَعْتَد على الكتاب أبدا [٢٢].

ويشير هذا الشاعر نفسه إلى شعار الإمبراطور أكبر «السلام للجميع» ويطبقه على الشطحة الصوفية التي تجعل الإنسانية تنسى الخلافات المذهبية بينها:

عندما يدرِّس المعلم العجوز كتاب «السلام للجميع»
عندئذ يمكن أن نغسل صفحات الفرق الدينية المختلفة بخمر التوحيد
[ونصدع بوحدانية الله] [٢٣].

وقد تكون هذه الملاحظة ردا على غزَل بابا فغاني (المتوفى سنة ١٥١٩) الذي يقول فيه مازحا:

فغاني، لقد تلوثت سفينة (كتاب) قلبك
فامْحُ بالخمر غبار الأحزان عن كتابك [٢٤].

وفي هذا السياق يجب أن نشير إلى أن مصطلح «كتاب» قلما يُستخدم للدلالة على كتاب آخر غير القرآن الكريم، أو كتاب ديني أو مهم، في حين يطلق على المؤلفات الشعرية كلمة «سفينة» وهي الكتاب الصغير الذي جمعت

أوراقه على شكل أشبه بألبوم الصور (عرضه أكبر من طوله). وقد شاع هذا المصطلح للدلالة على كتب الاختيارات والمجاميع في عصر التيموريين، وكانت تكتب عادة بخط نستعليق دقيق. أما لفظ «الدفتر» فغالبا ما كان يطلق على الكتب التي تضم أوراقا منفصلة أو مجلدة تجليدا غير محكم [٢٥].

وتتضح الأهمية الدينية للكتب في إشارات المتصوفة ومن تابعهم، فنبي الإسلام كان أميا لا يقرأ ولا يكتب، ولذا لم يعتمد في معرفته على الكتب، وتلقّى معارف لم تُكتب قط [٢٦]، مما أغرى الصوفية بأن يحاولوا فهم كتاب الخلق وأن يتدبروا آياته ودلالاته. ألم يقل الله سبحانه ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ [*]؟ لذا نجد شيخ الصوفية ابن عربي الأندلسي ينظر إلى الكون كله على أنه كتاب مفتوح ليقرأه البشر. وهذا التشبيه استخدمه معاصره القريب في إيران عزيز الدين النسفي وكثيرون غيره من المفكرين والشعراء. كما أننا نجد سورة القلم (رقم ٦٨) تبدأ بقول الحق سبحانه ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ مما دفع بعض الصوفية الذين تابعوا ابن عربي إلى القول بأن الحرف «ن» بشكله المرسوم به يمكن أن يفسر على أنه المحبرة الأولى التي استخدمها القلم الأول في كتابة كل ما يحدث في اللوح المحفوظ [٢٧].

ولكن القول بأن الكون أو العالَم كتاب، أقدم من ابن عربي بكثير، ففي ملحمته التعليمية «حديقة الحقيقة» كتب سنائي الغزنوي (المتوفى سنة ١١٣١) يقول:

إن الكون أشبه بالكتاب
الذي نجد فيه العظة والقيد معا
فهيئته قيد على جسد من يستحق اللوّم
وسجاياه عظة لقلوب العقلاء [٢٨].

ولقد ترددت الدعوة لفهم هذه العظة التي ينطوي عليها كتاب الكون في كتابات كثيرين من كُتّاب الصوفية. ففيظي (المتوفى سنة ١٥٩٥) شاعر بلاط أكبر، يفتخر بأنه رأى:

جزئيات دفتر الكون والمكان واحدة واحدة
وجداول تقويم السماء واحدا واحدا [٢٩]

(*) سورة فصلت، رقم ٤١، آية ٥٣.

ومعنى هذا أنه استطاع أن يفهم ويفسر الجدول الفلكي الذي يبين كيف تتحكم قبة السماء في حياة البشر.

وبعده بقرن من الزمان عقد فاني مقارنة طريفة يقول فيها:

العالم أشبه بكتاب مملوء بالمعرفة والعدل.
وقد جعله مجلِّده في مجلدين، بهما نقطتان للعودة
فالشيرازة (الخياطة) في كعبه هي الشريعة
والديانات المختلفة هي صفحاته.
ونحن الليلة جميعا تلاميذ وحواريون في مدرسة
النبي فيها هو المعلِّم (٣٠).

ومن الطريف أن معظم الشعراء الذين استخدموا الكتاب استخداما مجازيا كانت نظرتهم متشائمة، ولذا نعجب حينما نقرأ أبيات شاعر كشميري مغمور من العصر المغولي يقول فيها:

إن كل إنسان أتيح له أن يطلع على مفكرة الأيام من أولها إلى آخرها
لا شك أنه رأى فيها النهار بين سطور الليالي (٣١).

وهو هنا يشير إلى أن الكتاب أحيانا لا يحتوي على خط المصير الأسود والغامض فحسب، وإنما وراء هذا الخط خلفية بيضاء ترمز إلى أيام السعادة.

وثمة تفسيرات أخرى لكتاب الوجود. فمن التوريات التي نجدها في مئات الأبيات من الشعر كلمة «خط» التي تعني سطرا مكتوبا، وتعني أيضا الزغب أو الشعيرات التي تنبت في لحية المراهق وشاربه (٣٢). وهذه التورية تجعل من شبه المستحيل أن تنقل إلى لغة غربية العدد الكبير من الأبيات الفارسية والتركية التي تزخر بكلام عن الخط. ومن أمثلتها تلك الأبيات التي كتبتها زيب النسا (المتوفاة سنة ١٧٠١) وهي الابنة الموهوبة للإمبراطور أورنكزيب، وقد كتبت تقول:

لقد طالعت مكتبة العالم صفحة صفحة
ولما رأيت خطك قلت: تلك هي الغاية الحقيقية (٣٣).

ويرجع استخدام الخط على سبيل التورية إلى عصور أقدم من ذلك بكثير، ففي الشعر الفارسي نجد سعدي (المتوفى ١٢٩٢) يستخدمه حين يخاطب محبوبته قائلا:

يا حبيبتي: من كتاب محاسنك الخُلقية لا يمثل حسن الخط
(الخط الجميل أو الزغب) إلا فصلا واحدا (٣٤).

وكما كان يُنظر إلى الوجه دائما على أنه كتاب الجمال، فكذلك لعب الخط دورا بارزاً في كتابه النُسخ الجميلة من المصحف. يقول الشاعر:

بسبب خط المسك الملوّن بدت وجنتاه مثل كتاب الجمال
وقد كتبت عليه هاتان الحاشيتان بعناية شديدة (٣٥).

ونظرا إلى أن شعر اللحية ينمو بسرعة، فإن الشاعر يتصور أن سطورها السوداء ليست إلا تعليقات المؤلف على الكتاب الذي ألفه، وهي عادة تكتب على جانبي الصفحة، ويقصد بهما الوجنتين.

ويشير الشعراء إلى عادة كانوا يتبعونها، وهي أن يضعوا نقطة في موضع معين بالمخطوط إشارة إلى بيت من الشعر أو كلمة مفردة أو حرف يتميز بجماله، ففاني يخاطب محبوبته قائلا:

اجلسي مثل النقطة التي توضع على هامش كتاب اللقاء (٣٦)

وكثيرا ما تلقانا أشعار مثل قول الشاعر الكشميري فارغ:

إن طبيعتي العلوية قد تخيرت له قامة من خارج العالم
وهذا يعني أنها اختارت له حرف الألف من هذا الكتاب (٣٧)

ولقد شاع الربط بين حرف الألف في استقامته وانتصابه وبين المنزلة الرفيعة للمحبوب، وهذا الربط مستمد من التفسير الديني للألف الذي يشير إلى وحدانية الله نظرا إلى أن قيمته العددية هي الواحد، وإلى أن قواعد الخط التي وضعها ابن مقلة (المتوفى سنة ٩٤٠) تقيس بقية الحروف بحرف الألف. ولحافظ بيت مشهور يقول فيه:

لا يوجد في صفحة قلبي غير ألف يمثّل الحبيب
فما الذي أستطيع أن أفعله؟
ومعلِّمي لم يعطني أي حرف آخر أتذكره (٣٨)

وهو هنا يتلاعب بمهارة بالمعنيين اللذين يدل عليهما حرف الألف، وقد قلده في ذلك عدد كبير من الشعراء.

وكما ذكرنا من قبل، فإننا كثيرا ما نجد في الشعر تشبيه الوجه الجميل بالكتاب، وبالقرآن بصفة خاصة، لأنه لا يوجد في نُسَخه أي خطأ مهما يكن يسيرا. ونحن لا نجد ذلك في الشعر الحروفي الذي يشبه الشفاه بالحروف،

والذي تتردد فيه فكرة أن الحياة البشرية كلها كتاب سماوي يمثّل مركز العالم، وإنما نجده أيضا فيما سبقه وما تلاه من أشعار (٣٩). وحتى الكُتّاب الذين لم يسمعوا بتفسيرات الحروف نجدهم يستخدمون تلك المقارنات، مما يدل على أنها كانت أمرا مألوفا. ولذا كتب الشاعر الهندي إسماعيل بخشي يقول:

وجهك أشبه بنسخة من القرآن ليس فيها أي خطأ أو عيب
عيناك وثغرك هي علامات الوقف فيه
وحواجبك هي المدّة
وأهدابك هي علامات التصريف وحروفه المنقوطة (٤٠)

ومثل هذه التشبيهات، وخاصة تشبيه الحواجب بالطغراء، وتشبيه العيون والأنف والفم والآذان وضفائر الشعر بحروف الأبجدية، نجدها بكثرة في الشعر العربي والفارسي.

ومن أمثلة مقارنة الأشياء الجميلة بالقرآن، ما نجده عند بعض الشعراء من مقارنة الحب بالقرآن الذي يمكن أن يتعرف منه الإنسان على أمور تتصل بالمستقبل. وفي هذا السياق كتب أمير خسرو دهلوي (المتوفى سنة ١٣٢٥) يقول:

عندما أفتح كتاب الحب بحثا عن الطالع (*)
تظهر قصتي في أول صفحة حزن (٤١)

وكثيرا ما يقارَن القلب بنسخة من القرآن. وكما أن القرآن الكريم يقع في ثلاثين جزءا، فكذلك يتصور الشاعر قلبه مكونا من ثلاثين قسما، وإن كان الشاعر كليم يعبر عن نفسه بطريقة مختلفة فيقول:

لقد مزقت قلبي إربا إربا، وصفحة صفحة
لأنه لم يَلُحْ لي من هذا الكتاب بشير خير أو سعادة (٤٢).

وأحيانا تؤدي مقارنة القلب بالقرآن إلى مبالغات غريبة. فشاعر دلهي مير دَرْد (المتوفى سنة ١٧٨٦)يقارن نفسه بالنبي ﷺ فيقول:

أنا أميّ
ولكن لي قلبا أحمد الله على ما أودع فيه من فيض صوفي
فكل حرف من حروفي يمثل كتابا في الكون (٤٣).

وهو يقصد أن الحكمة قد صُبَّت في قلبه، ولذا يؤلف كتبا رائعة (وقد زعم أنه كتب كل مؤلفاته الفارسية والأوردية وهو في حالة إلهام).

(*) ما يجدّ في المستقبل من خير أو شرّ.

وقبله بقرنين من الزمان، يقول الشاعر الطموح عرفي (المتوفى سنة ١٥٩١):

إنني أمثّل الفصل الأخير من كل كتاب
صفحته الأولى هي اللوح المحفوظ (٤٤)

وهذا التعبير يكاد يكون تلميحا بالنبوة، أو على الأقل ببلوغ درجة الكمال.

ولا ينبغي أن نتصور أن كل الشعراء قد استخدموا الكتاب استخداما مجازيا بهذا الشكل. فكثيرا ما نجد أشعارا تشبّه الحديقة بالكتاب، وكثيرا ما كان الكتاب الأقدمون يقارنون بين الكتاب والحديقة. وكل من درس الأدب الفارسي يعرف البيت الشعري التالي الذي ورد في ديوان سعدي:

إن كل ورقة في الشجرة الخضراء هي في عين من يعي
صفحة من كتاب حكمة الخالق (٤٥)

ويرى جامي أن «أطفال الربيع» يرسمون حرف الألف في الحديقة (٤٦)، ويلتقط كليم هذه الفكرة فيقول:

كل ربيع يعدّ تلميذا في «حديقة» المدرسة
وكل برعم يتفتح يصبح كتابه (٤٧)

وفي العالم الإسلامي ـ كما في غيره ـ أحب الشعراء الزهرة بصفة خاصة ونظروا إليها على أنها كتاب رائع يضم مائة صفحة.

ويتفق معظم الكتّاب المتأخرين مع الشاعر المغولي أُميد في قوله:

تكلم يا أُميد كزهرة قلبك التي تتكون من مائة قطعة
تحدث عن صفحة واحدة، لأن هذا الكتاب ملطخ بالدماء (٤٨).

ومن الشائع في الشعر الفارسي المتأخر أن نجد ربطا بين الزهرة الحمراء والصفحات الملطخة بالدماء، التي ترمز إلى قلب المحب الذي يقطر دما. وهذه الفكرة عبر عنها فغاني تعبيرا جميلا في قوله:

من غسل كتيِّب الوردة بدموع سحب الربيع؟
فكل برعم أشبه بكتاب صغير يفيض بدماء المعذبين (٤٩)

ولعل الشاعر هنا يقصد أنه لم يعجبه أن يغسل المطر الورود لأنها ترمز إلى الشهداء، وأجسام الشهداء لا تغسَّل قبل دفنها.

ويقدم لنا أمير خسرو صورة مبهجة لوردة الكتاب حين يقول:

لقد صححت الوردة صفحتها بالندى
وطبعتها باللآلئ والجواهر (٥٠).

ويكمل كلامه بالقول بأن خط الخُضرة أجمل من تلك الصفحة. ولا ندري إن كان يقصد خُضرة المروج أم خصلتي الشعر المتدليتين على وجنتي معشوقته المتوردتين.

أما فغاني فينظر إلى «سفينة» القلب (أي: كتابه) ويتمنى أن تكون كل صفحة من صفحاتها في يد إحدى الفاتنات، حيث يقول:

أودّ أن تكون سفينة القلب مفتوحة مثل الوردة، صفحة صفحة
وأن تكون كل صفحة منها في يد فاتنة
حباها الله بجمال ملائكي (٥١).

أليست وردة الخد كتابا جميلا يضم عددا لا حدود له من أغاني الحب؟ لهذا نجد حافظا كثيرا ما يصوغ هذه الفكرة في مثل قوله:

لست وحدي الذي يتغزل بوردة الخدّ الجميل
فآلاف طيور العندليب المغردة تحيط بك من كل جانب (٥٢)

وهو هنا يستخدم كلمة «هزاران» (آلاف) و«عندليب» على سبيل التورية.

ويذكر أمير خسرو أن نسيم الصباح يفتّح كتاب الورد ليتغنى بشَعْر المحبوب (٥٣)، في حين يرى شاعر معاصر مثل إقبال (المتوفى ١٩٣٨) أن الخالق سبحانه يكتب رسالته على براعم الزهور (٥٤).

وأحيانا يستخدم شعراء الفرس ألوانا غريبة من المجاز في أغاني الربيع التي يؤلفونها. يقول فاني كشميري:

لقد كتبت الوردة بخط الخضرة في كتاب الربيع:
إن غيوم زجاجة الخمر أجمل من شمس الربيع (٥٥)

ولا ندري إن كان يريد أن يقول إن المطر مستحب أكثر من الشمس في هذا الوقت من السنة، أم أنه يفضل الخمر فعلا على سطوع الشمس في أيام الربيع في كشمير.

ولا ينبغي بعد هذا أن نندهش إذا سمعنا العندليب يردد منطق الطير من كتاب الورود (٥٦)، لأن براعم الورد يمكن أن تلعب أدوارا متعددة في استخدام «الكتاب» بأسلوب مجازي. فيمكن أن تشبَّه بالكتاب المليء بالقصص الغريبة كما في المثال السابق، ويمكن أن تشبَّه بالكتاب الذي يحكي قصة حزينة كما في قول فضولي (المتوفى ١٥٥٦) أعظم الشعراء الأتراك:

إن كل ورقة في الزهرة لسان يشرح معنى الحزن
ولذا فإن العندليب عندما يرى زهرة لا ينوح عبثا (٥٧)

أما جامي وهو أحد أسلاف فضولي الذين أثّروا فيه تأثيرا كبيرا فيقول:

لقد ضممت كتاب الوردة (يقصد أوراقها) كما تفعل الريح
لأن صفحاته ليس فيها حرف يحكي جمالك (٥٨)

ولكن هل يمكن للإنسان أن يرى كتابا لا يتحدث عن وجنتي المحبوبة التي تشبه الورد في جمالها ويتركه لحاله؟ إن فاني لا يكتفي بما اكتفى به جامي، وإنما يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك فيصبغ براعم الزهرة بالسواد (٥٩)، ويشبِّه الندوب السوداء التي تبقى في قلب زهرة الخزامى (التيوليب) بعد سقوط أوراقها بالندوب السوداء في قلب العاشق، وهي ندوب يمكن أن تثبت ديوانا من الشعر.

وفي القرن العشرين نجد الشعراء يعقدون مقارنات بين الكتاب والحديقة، ففي مطلع القرن يحدثنا الشاعر المصري محمود سامي البارودي (المتوفى ١٩٠٤) بأن يد الرياح تكتب على صفحة الماء حروفا يمكن أن تقرأها وتتغنى بها الطيور (٦٠).

ولكن أجمل الأشعار التي تقارن الحدائق بالكتب ليست تلك التي تتغنى فيها الطيور بأناشيد من كتاب الورد، ولكنها الأشعار التي تصف حدائق الخريف بألوانها الجميلة. فجامي يرى تلك الحدائق وكأنها كتاب مرصّع بأوراق حمراء وصفراء، كتاب يفهم منه المشاهد البصير أن الكتاب الأبيض (ويقصد الأرض المغطاة بالجليد) سوف يظهر على الفور (٦١). ويستخدم فضولي الألوان الزاهية في فصل الخريف بأسلوب أبرع من أسلوب جامي حيث يقول:

إن يد القدر قد جعلت من أوراق الخريف
ذرات ذهبية نثرتها على صفحات الحديقة

ولما قطع الخريف شيرازة (*) جدول المياه الجارية اختلطت أوراق مخطوطة الحديقة (٦٢).

ويمكن أن نجد التشبيهات بالكتب عند كل الأمم، فالشاعر البغدادي القديم لم ير في الحديقة والزهور كتابا فحسب، ولكنه اكتشف كتابا مسطورا في جلد حية رقطاء (٦٣)، والشاعر الفارسي القديم أخسكتي يتحدث عن «كتاب الفقر» (٦٤)، ويذكر جلال الدين الرومي «مكتبة احتياجاتي» التي يُفترض (٦٥) أن يدرسها المحبوب. وعندما يقول سنائي:

(*) الشيرازة هي الحياكة في كعب الكتاب عند تجليده، وهي التي تحافظ على ترتيب الأوراق (المترجم).

ما أكثر ما قرأت في كتاب المحبين
ولكنني في حبك ما زلت مبتدئا يتعلم حروف الهجاء (٦٦)

فإنه يشير إلى أن الحب الحقيقي لا يمكن فهمه بدراسة الكتب التي تتحدث عنه، وأن على الإنسان أن يعيش في كل مرة تجربة جديدة ومعاناة جديدة. وهذه الفكرة يعبر عنها نظيري (المتوفى ١٦١٢) أعظم شعراء الهند في العصر المغولي فيقول:

كتب كثيرة ونسخ متعددة من القرآن تحكي قصة «الحب»
ولكن عندما تعيش القصة الحقيقية
فلن تحتاج إلى قراءة أي صفحة بعد ذلك (٦٧).

ولكن جامي ينظر إلى الموضوع نظرة مختلفة إلى حدّ ما، فقد قرر أن يقلع عن الحب، ولكن «خط» الحبيب (الزغب أو الخط) أوقعه في الغرام من جديد. يقول:

لقد حكّمت العقل فغسلت كتاب الحب
ولكن «خطّك» أعادني إلى درس «أبجد» (٦٨).

ومخطوطة الحب عادة سوداء، ومن ثم يمكن ربطها بمصطلح «مسودة». وهذا صحيح، لا من حيث إن المحبين يعانون الاكتئاب ومن سوء الحظ «بخت سياه» فحسب، وإنما لأن سوء الحظ هذا جلبته ضفائر المحب السوداء. وبأسلوب صوفي جيد يذكر بيدل (المتوفى ١٧٢١) أن هذه المخطوطة السوداء أضاءت عندما كتب عليها درس الجمال، وأصبح قارئها يعرف نفسه بمجرد النظر إلى جمال المحبوب (٦٩)، لأن المحب مرآة تظهر جمال محبوبه. ولكننا يجب ألا ننسى أن كتاب الحب ـ على رغم سواده ـ لا ينبغي أن يخيفنا من الله:

لأن هذه الخطيئة (وهي الحب) لم تكن مكتوبة في جريدة
الضفائر (السوداء) (٧٠).

كما يقول فاني.

وغالبا ما يتباهى الشعراء بعلاقتهم الوثيقة بكتاب الحب. ولذا نجد شاعرا فارسيا في الهند لا نكاد نجد له ذكرا في تاريخ الأدب الفارسي يقول:

إن عناوين كتب الأسرار هي قدرنا المكتوب على الجبين (٧١).

على أن كثيرين منهم يرون أنه لا ينبغي أن نثق بكتاب الحب أبدا. ولذلك نجد من يقول:

إن النقط في كتاب لعبة الحب لم توضع في مواضعها الصحيحة !

فالمحب لا يستمتع بجمال المحبوب وإنما يعاني الندوب السوداء التي خلفتها في قلبه أشواقه التي لم تتحقق، وكأن كتاب الحب قد أصابه تصحيف، فوضعت نُقَط الحروف فيه في غير مواضعها! (٧٢)

وفي مرحلة متأخرة من الشعر الفارسي في الهند نجد ربطا بين الأقلام التي تصنع من القصب وتستخدم في الكتابة وبين الحصير (بوريا) التي كان ينام عليها الدرويش أو المحب الحقيقي. ونجد في الشعر القديم أوصافا ومدحا للقصب بمختلف أشكاله وصوره، سواء صنعت منه أقلام أو مزامير أو كان قصب سكر، وعند شعراء الفرس الذين كتبوا بالطريقة الهندية تكثر الإشارات إلى الحصير المصنوع من القصب. ففي شعر بيدل وهو أعقد هؤلاء الشعراء نجد إشارات غامضة مثل قوله مخاطبا نفسه:

لقد كسَّرت المئات من أقلام القصب لكي أمارس أدب السلوك
وما زالت هناك سطور في كتاب مدرسة الحصير! (٧٣)

ولعله يشير إلى أن الإنسان إذا نام على حصير من الغاب أو القصب (التي كان يقارنها الشعراء بالمسطرة التى يُحتاج إليها لتكون الكتابة جيدة) (٧٤)، فإن هذه الحصير تترك خطوطا في جسمه، أو تعلِّم في جسمه كما نقول.

وقد نوّه كثير من الشعراء بأن:

كتاب الجود والمعروف آية من آيات الرحمة
ولكن صفحاته لا تكتمل (٧٥)

ولذا يصعب أن نجد من تلك الكتب غير صفحات قليلة ومبعثرة.

ومعلوم أن الكتاب يجب أن يُخاط بدقة للحفاظ على ترتيب أوراقه ترتيبا صحيحا، وتتردد «الشيرازة» (الحياكة) كثيرا في الشعر المغولي المتأخر إلى درجة أن عبد الجليل بلكرامي (المتوفى ١٧٤٣) يصف «تموُّج الخط» بأنه «شيرازة كتاب الجمال» (٧٦).

وفي الوقت نفسه تقريبا، يشبه بيدل العِرق في براعم الوردة بالخيط الذي تجلَّد به «مجموعة» الحياة والحب، وهي المجموعة التي يرى فيها المرء سواد خط محبوبه (٧٧).

ويبدو نظيري أكثر واقعية عندما يصف حالته بقوله:

إن حبَّك تجميع لأجزائي
وشوقي إليك هو فهرست وجودي كله (٧٨)

وقبله بقرن، استخدم فضولي في تركيا فكرة «الحياكة» هذه بطريقة أكثر رشاقة في قوله:

إن المحبين الصادقين يرتبطون معا بخيط روحي
وقد كُتبت كل الكتب التي تتحدث عن شفاهك المتوردة [٧٩]

وفي القرن التاسع عشر، نجد غالب (المتوفى ١٨٦٩) يتحدث في شعره الأوردي عن النظرة، ويصفها بأنها شيرازة رموش العين [٨٠]، ويبتدع صورة طريفة حيث يقول:

يا إلهي! إن قصة الشوق لا يمكن تجليدها
فلندع مخطوطتها في أجزاء متفرقة [٨١].

وفي المقابل نجد الشاعر إقبال يعبر عن فلسفته في صورة قريبة من ذلك حيث يقول:

إن الرغبة هي الخيط الذي يربط كتاب الأفعال [٨٢].

فالرغبة المتأججة في الإنسان، والمعاناة، هما اللذان يجعلان الأفعال الصادقة والنافعة أمرا ممكنا.

ولذا فإنه يختلف تماما عن أسلافه الذين تخيم ظلال الكآبة على كل أشعارهم، وبصفة خاصة على صورهم المتصلة بالكتاب:

فلا أثر للحياة المبهجة في صفحات هذا الدهر
ويبدو أن أحدا قد أساء الاختيار من هذا الكتاب [٨٣]

وهم قلّما يتفاءلون، فقد تعلموا من التجربة أن:

بلوغ الهدف ليس أمرا مستحيا
لأن الصفحة تقلب عند اكتمالها [٨٤]

وربما كان أكثر نقد صريح يوجَّه إلى كتاب الحياة هو ما نجده عند «سرمد» وهو يهودي فارسي اعتنق الإسلام وتصوف، ودفع حياته ثمنا لجرأته بعد إعدام حاميه المغولي داراشكوه في عام ١٦٥٩. ولقد ثبتت صحة رباعيته المشهورة التي يقول فيها:

من الخطأ أن تثق بوعود البشر في هذا العالم
«فنعَم» هراء، و«بالتأكيد» هراء، و«الليلة» هراء، و«غدا» هراء
ولا تسلني كيف تبدو مخطوطة «ديوان» حياتي
فالخط خطأ، والمعنى خطأ، والتأليف خطأ، والإملاء خطأ! [٨٥]

وهذه النغمة اليائسة تتردد أيضا في قول جعفر آصف وهو شاعر مغمور من عصر الإمبراطور أكبر حيث يقول:

تأمل شهامتي، لقد مزقت مائة ورقة من كتاب الأمل
مزقتها مائة قطعة وغسلتها بدموع دامية (٨٦).

أما «غالب» الدلهي في القرن التاسع عشر فكان أكثر اعتدالا في قوله:

المستقبل والماضي كلاهما رغبة وشوق
إنهما «لو كان» التي كتبتها في مائة مكان
والأمل كلمة لا وجود لمعناها في أي مخطوط (٨٧)

وما الوجود إلا كتاب غريب وناقص في أكثر الأحيان، ولذا لم يبق أمام الإنسانية غير «التجريد» أو الانعزال الكامل عن كل المخلوقات والتخلي عن الرغبات والآمال.

ولعل أكثر الأوصاف تعبيرا عن الموقف المتعقل هو ما نجده في شعر خاقاني الذي لم يتفوق عليه أحد في عمقه ودقة تعبيره حيث يقول:

لقد كتبت أبجدية «التجريد» (العزلة)
ثم صبغتها باللونين الأحمر والأصفر
حمرة الدموع وصفرة شحوب الوجه
كما لو كانت «نشرة» (تعويذة طفل مصبوغة بمختلف الألوان)
وعندما استوعب قلبي هذه الأبجدية التي تبدأ من اللاشيء
نسيت لغز «الوجود» (٨٨)

ويُظن أن هذا البيت هو الذي أوحى إلى ميرزا غالب بأن يقول في ديوانه الفارسي:

الموت حَرْف عنوانه «الحياة» (٨٩)

وكثيرا ما يتحدث شعراء القرون الخالية عن الله الخالق سبحانه، فيصفونه بأنه أعظم خطاط:

فالخلق لابد له من خالق
ومن المستحيل تزيين الصفحات بدون يد تبدعها (٩٠)

هكذا فكّر انوري في القرن الثاني عشر. وتتردد الفكرة نفسها في شعر جلال الدين الرومي (٩١)، وينقلها غالب في مقدمة ديوانه الأوردي «اردو ديوان» في صورة صيحة تمرد للحروف على الخالق الذي وضعها

«في قميص من الورق»، بمعنى أنه كتبها بالطريقة التي أرادها دون مراعاة لمشاعرها (٩٢). فماذا يمكن أن نعرف إذن عن معنى العالَم؟

ها هو كليم يعترف بجهله فيما يتصل بالخَلْق والعالم وذلك في مقولته التي كثيرا ما يُستشهد بها:

هل نعرف شيئا عن بداية هذا العالم ونهايته؟
لقد ضاعت الصفحة الأولى والأخيرة من هذا الكتاب القديم (٩٣)

ولقد كان الصوفية دائما يبدون كراهيتهم للمعرفة المعتمدة على الكتب، ودعا كثيرون منهم إلى اتباع نموذج «النبي الأمي»، أو الاكتفاء بمعرفة حرف واحد من الأبجدية وهو حرف «الألف»، ومع ذلك فقد ألفوا من الكتب أكثر مما ألّف مَنْ انتقدوا نشاطهم الأدبي والعلمي، بدليل أننا نجد عددا غير محدود من المؤلفات الصوفية في اللغات العربية والفارسية والتركية والأوردية، وفي اللغات المحلية في الهند وباكستان وجنوب شرق آسيا وأفريقيا. وكان الكتاب عندهم مجرد وسيط أو أداة تُدرس تحت إشراف أستاذ يعرف ما الذي ينبغي أن يعلّمه لتلميذه، وكيف يفسر له غوامضه ويبصّره بما خفي من معانيه. وهذا هو السبب في وجود تحفظات كثيرة على استخدام الكتب، وخاصة بين الصوفية. وحتى الشاعر الفيلسوف محمد إقبال، شاعر المسلمين الهنود، والأب الروحي لباكستان، حصر الاعتماد على الكتب في الناحية اللغوية أو المدرسية، وذكر أن الفقيه المسلم في العصر الحديث يعرف الكتب ولكنه لا يعيش تجربة دينية حقيقية، مثله في ذلك مثل قارون. وتساءل: ألا ينوء العالِم بثقل الكتب الكثيرة التي أُلِّفت في النحو العربي كما ناء قارون بحمل مفاتيح كنوزه بدلا من تنفس هواء الحب الإلهي (٩٤)؟

وفي موضع آخر، يشبِّه إقبال الأرضة التي تعبث بأوراق مخطوطات الفارابي وابن سينا بالفراشة التي تلقي بنفسها في النار لتحترق في نشوة (٩٥)، ويصوغ التعبير الجميل التالي:

الحب «أم الكتاب»، والعلم «ابن الكتاب» (٩٦).

فالحب هو أساس التنزيل، والعلم يعتمد على شيء مكتوب، ومن ثم فهو معرفة من الدرجة الثانية.

وقبل إقبال بوقت طويل، يذكّر جامي قارئه بالـ «لوائح» التي كتبها فيقول:

جاهد لترفع الحجاب لا لتجمع الكتب
فجمع الكتب لا يرفع الحجاب
وأي متعة للحب في دراسة الكتب؟
اطوها جميعا وعُد إلى الله وتُب إليه (٩٧)

وقد ربط الرومي بين الكتاب والحديقة، وأعرب عن إشفاقه على أولئك الذين يكتفون بالنظر في الكتب، ويتحولون إلى مكتبات متحركة، يقول:

لو أنك تحولت إلى مكتبة، فهذا لا يعني أنك تبحث
عن حديقة الروح (٩٨)

لأنه كما يشير في مثنوي:

بالنسبة للمحبين، جمال المحبوب هو المعلم
ووجهه هو الدفتر والدرس والتعليمات (٩٩)

أما صفحة القلب فهي الأهم:

ففي صفحة القلب الخالية من الزخارف
وجدت الحقيقة التي تبحث عنها في الكتب (١٠٠)

ولا يكتمل نقاء القلب إلا عندما يُجلى كما تجلى المرآة لتُظهر جمال المحبوب الذي يأسر كل من يراه، ولذا نجد شاعرا مغوليا مغمورا يتغنى قائلا:

إنني أضع المرآة تحت ذراعي بدلا من الكتاب
فأنا طفل يقرأ الأبجدية في مدرسة فوضوية (١٠١)

فما قيمة الكتاب لمن يلتمس بريق الجمال؟ يبدو أن كيسو دراز ـ الذي اقتبسنا في أول الحديث وصفه للكتاب كمحبوب ـ قد غيَّر رأيه ورجع عن فكرته السابقة في رباعية أخرى يقول فيها:

لو أنك تعشق كتابا
فمعنى هذا أن لديك شيئا أسود القلب
والله لا يرضى بأن يكون الكتاب معشوقك
وإلا فأي صداقة يمكن أن تقوم مع الأحباش والهمجيين (١٠٢)؟

وفي مئات من غزلياته، يذكّر جلال الدين الرومي نفسه بأن يلزم الصمت. وبعد أكثر من ٥٠٠ سنة يؤكد ميردَرْد على أهمية الصمت والاستماع إلى ما يقوله المتكلم والمؤلف الحق وهو الله:

أنت يا من أضعت حياتك في الجدل:

إن لحظة صمت أفضل من مائة نوع من الكتب (١٠٣)

ولنا أن نتساءل: هل يستطيع أي كتاب أن يعبر بدقة عن مشاعر المحبين؟ يجيب سعدي عن هذا التساؤل قائلا:

لقد بلغ هذا الدفتر نهايته، وما زالت القصة مستمرة

فالإنسان لا يستطيع أن يصف شعور قلب عاشق

ولو ملأ مائة دفتر (١٠٤)

وفي مواجهة مشكلة الرغبة في تأليف الكتب مع العلم أنها جميعا ليست إلا حجابا، لا يجد الإنسان أمامه من سبيل سوى تصديق سنائي في قوله:

في البداية ألَّفتُ كتبا بذلت فيها جهدا هائلا

ولكنني في النهاية كسرت القلم محبطا (١٠٥).



5 معاجم التراجم

تنظيمها الداخلي وأهميتها الثقافية

بقلم: وداد القاضي(*)

تعد معاجم التراجم بالنسبة إلى الباحثين في المكتبتين العربية والإسلامية نعمة ونقمة في آن واحد، ذلك أن الباحث عندما يحتاج إلى أن يتعرف على شخص غير معروف نسبيا، ويعثر على ترجمته في أحد معاجم التراجم فإن ذلك يحقق له راحة وسعادة لا حدود لها. أما إذا لم يعثر على تلك الترجمة فإنه يصاب بإحباط شديد، وتتضاءل أمامه فرص التوصل إلى نتائج يُطمأن إليها، وتتأخر تلك النتائج ربما إلى أجل غير معلوم. ومن المحتمل جدا ألا يظفر الباحث بما يبحث عنه، لا لأن معاجم التراجم العربية أو ما وصلنا منها لا تضم تراجم لكل الشخصيات، التي ورد ذكرها في مصادر تاريخ الشعوب الإسلامية عبر العصور فحسب، وإنما لأن ما

(*) أستاذة ورئيسة قسم لغات الشرق الأدنى وحضارته بجامعة شيكاغو منذ العام ١٩٨٨، ودرّست من قبل في الجامعة الأمريكية في بيروت، وفي جامعات هارفارد وكولومبيا وييل. لها كتاب عن الحركة الكيسانية في التاريخ والأدب، وأشرفت على كتاب دراسات عربية وإسلامية، وهو كتاب تذكاري صدر تكريما للدكتور إحسان عباس. وقد حصلت على جائزة الملك فيصل العالمية في الأدب عام ١٩٩٤.

«لقد كان تأثير التاريخ بينا في أوائل الكتب التي ترجمت لأعلام الإسلام والشعر العربي،... ومن ثم ينبغي أن نتعامل مع هذه الكتب وأمثالها بمنطق التاريخ»

وداد القاضي

نتصوره من فائدة عظيمة لهذه المعاجم يضاعف من أمل الباحث وطموحه، ويخلق لديه صورة غير واقعية. فلو أننا نبحث عن شاعر اسمه «محمد» فقد نفشل في العثور على ترجمته في جميع كتب تراجم الشعراء الموجودة، وقد نجده آخر الأمر في المعجم الذي جمعه جمال الدين القفطي (المتوفى ٦٤٦هـ/١٢٤٨م) (١) وعنوانه: «المحمدون من الشعراء وأشعارهم» لأنه يضم الشعراء العرب الذين سُمُّوا بمحمد. وقد لا نجده في هذا الكتاب أيضا لأنه لم يصلنا كاملا.

وثمة مشكلة أخرى تواجهنا في التعامل مع كتب التراجم وهي الكثرة الهائلة لهذه المؤلفات التي تعد «بالمئات أو الألوف» كما ذكر ستيفن همفريز (٢). وقد ينسى الإنسان الرجوع إلى معجم مناسب، وقد يكون هناك معجم جديد نشر ولم يعلم به. وكل من يستخدم معاجم التراجم العربية استخداما مكثفا يواجه تلك الصعوبة، لأن التعامل مع تلك المعاجم يلقي بصاحبه في خضم مجال من المجالات الرئيسية لإنتاج الكتب الإسلامية في العصور الوسطى.

والتأليف في مجال التراجم نوع من التأليف التاريخي، وتلك حقيقة وعاها القدماء من علماء المسلمين (٣) ومازال صداها يتردد في أسماع المعاصرين (٤). وهي حقيقة تصدق أيضا على الثقافات الأخرى التي لها تراث تاريخي (٥)، وإن كانت كتب التراجم في التراث الإسلامي وخاصة تلك التي أُلِّفت في شكل معجمي قد بلغت درجة من الشهرة (٦) لا نظير لها وذلك لأسباب تاريخية (٧).

ونظرا إلى أهمية هذا النوع من التأليف، فقد تناوله عدد كبير من الدراسات، بعضها عرض موجز أو مفصل للإنتاج الفكري (٨)، وبعضها الآخر دراسات تحليلية (٩). وهذه الفئة الأخيرة تناقش قضايا مثل الدوافع لتأليف معاجم التراجم (١٠)، وبدايات هذه المعاجم (١١)، وأصولها (١٢)، ومصادرها (١٣)، وتنظيمها (١٤) والمعايير التى طبقها مؤلفوها (١٥) وعناصر الترجمة فيها (١٦) وغير ذلك. وقليل من تلك الدراسات هو الذي تجرأ على الكتابة بالتفصيل عن تطور هذا النوع من المؤلفات (١٧)، وأقل منه مَنْ حاول أن يوضح العلاقة بين هذا التطور ومراحل تطور المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية عبر العصور (١٨)، مع أنها من المسلمات (١٩)، ولذا فقد

ظلت هذه الجوانب من دراسة معاجم التراجم غائبة تقريبا. وعلى الرغم من وجود بعض الدراسات الجيدة عن هذا النوع من التأليف [٢٠]، إلا أنها لا تربطه بالتطورات الاجتماعية والثقافية.

وتلك النقطة الأخيرة هي التي تحاول هذه الدراسة أن تستقصيها من منطلق أن معاجم التراجم هي في الحقيقة مرآة تنعكس عليها بعض المظاهر المهمة للتطور الفكري والثقافي للمجتمع الإسلامي في القرون التسعة الأولى من تاريخ الحضارة الإسلامية على أقل تقدير. ولسوف تحاول هذه الدراسة أن تلقي الضوء على تلك الجوانب من خلال التركيز أساسا ـ وليس كليا ـ على أسلوب التنظيم الداخلي للكتب التي أُلِّفت خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام.

وقبل أن أدخل في صميم الموضوع، دعني أحدِّد ماذا أعني «بمعاجم التراجم»، فمثل هذا التحديد مهم لأن المصطلح لا يستخدم كثيرا في الكتابات العربية وإنما يستخدم عوضا عنه تعبير «كتب الطبقات» [٢١] أو «كتب التراجم»، ولأن هناك أنواعا من التآليف تصنف مع معاجم التراجم مع أنها ليست كذلك. ويجب ألا ننسى هنا ما سبق أن ذكرناه من أن معاجم التراجم قد ارتبطت بالتاريخ بصفة خاصة [٢٢].

ويمكن تعريف معجم التراجم بأنه كتاب نثري يضم مجموعة من التراجم بغضّ النظر عن طريقة ترتيبها.

ووفقا لهذا التعريف، فإن المؤلفات العربية الإسلامية التي تندرج تحت هذا المسمى يمكن أن تكون أحد نوعين: أولهما «معاجم التراجم العامة»، وهي التي تضم: تراجم الأشخاص في مختلف مناحي الحياة، ومن مختلف المهن والعصور والأماكن والطبقات والمعتقدات... إلخ. ومن أمثلتها كتابان ضخمان هما كتاب الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي (المتوفى ٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م)، وكتاب شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (المتوفى ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م). والنوع الثاني هو ما يمكن أن نطلق عليه «معاجم التراجم المقيدة أو المحدودة» لأنها تشمل تراجم أفراد يشتركون في سمة معينة، وغالبا ما ينتمون إلى مدرسة علمية واحدة، ومن أمثلتها: طبقات المفسرين لجلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ/ ١٥٠٥م) وتهذيب الكمال لجمال الدين المزي (المتوفى ٧٤٢هـ/ ١٣٤١م) وهو خاص برواة الحديث، وطبقات الفقهاء لأبي إسحق الشيرازي (المتوفى ٤٧٦هـ/١٠٨٣م)، وأسد الغابة لعز الدين ابن الأثير

(المتوفى ٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، وهو يترجم لصحابة النبي ﷺ، والشعر والشعراء لابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦هـ/ ٩٨٩م)، وإنباه الرواة للقفطي وهو عن النحاة واللغويين، و(منتخب) صوان الحكمة للكذاب أبي سليمان المنطقي السجستاني (المتوفى حوالى ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) وهو خاص بالفلاسفة اليونانيين والمسلمين، ومعجم الأدباء (المعروف بـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) لياقوت الحموي (المتوفى ٦٢٦هـ/١٢٢٨م). وكثيرا ما تترجم تلك المعاجم المتخصصة لمن يشاركون بدور معين في التبصير بأمور الدين والعقيدة مثل كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (المتوفى ٨٤٠ هـ/ ١٤٣٦م) فهو يترجم لفلاسفة المعتزلة في المجتمع الإسلامي حتى عصر المؤلف، وكتاب حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني (المتوفى ٤٣٠ هـ/ ١٠٣٨م) الذي يترجم للزهاد والمتصوفة حتى عصر المؤلف.

وهناك مؤلفات أخرى تضم تراجم لأفراد عاشوا في مدينة بعينها، أو رحلوا إليها أو مرّوا بها، كما فعل الخطيب البغدادي (المتوفى ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) في تاريخ بغداد (*) الذي يترجم فيه لكل من ارتبط اسمه بمدينة بغداد، وكما فعل حمزة بن يوسف السهمي (المتوفى ٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م) في كتابه تاريخ جرجان الذي يقتصر فيه على العلماء الذين ارتبطوا بمدينة جرجان.

ومن المؤلفات ما يقتصر على من ينتمون إلى مهنة معينة ككتاب أخبار القضاة لمحمد بن خلف وكيع (المتوفى ٣٠٦ هـ/ ٩١٨م) الذي يقتصر على القضاة، وكتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (المتوفى ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م) الذي يختص بالأطباء والمشتغلين بالأمور الطبية وما يتصل بها.

ومنها ما يترجم لمجموعة من الأفراد الذين يتفقون في سمات معينة بغضّ النظر عن أهمية تلك السمات أو عدم أهميتها، ومثال ذلك كتاب المعمرون والوصايا لأبي حاتم السجستاني (المتوفى ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م) فهو يضم تراجم لأشخاص عاشوا فترات طويلة من العمر، وكتاب نَكْت الهميان في نُكت العُميان لصلاح الدين الصفدي وهو خاص بالمكفوفين، وكتاب البرصان والعرجان والعميان والحُولان وهو كتاب ضخم ترجم فيه الجاحظ (المتوفى ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) لأدباء أصيبوا بآفات البرص أو العرج أو العمى أو الحول.

(*) والحافظ ابن عساكر في «تاريخ مدينة دمشق» وغيره (المترجم).

وهذا التعريف الذي سقناه يستبعد المؤلفات التي لم ترتب أساسا على التراجم، حتى وإن تضمنت عددا كبيرا منها، أو كانت التراجم تمثل عنصرا أساسيا من مكوناتها، أو كانت تقدم مادة علمية مفيدة للباحثين. فكتب الأنساب ـ مثلا ـ تبدو وكأنها معاجم تراجم مع أنها ليست كذلك في الواقع نظرا إلى أن المعيار الأول فيها هو القبيلة والعشيرة. ولذا فإن كتابا يزخر بالتراجم مثل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري (المتوفى ٢٧٩هـ/ ٨٩٢ م) لا يُعدّ من معاجم التراجم لأنه أساسا تاريخ غير مباشر للمجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، كما أن عددا كبيرا من الحوليات التاريخية مثل كتب الطبري (المتوفى ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) وابن تغري بردي (المتوفى ٨٧٤ هـ/ ١٤٧٠م) التي تضم تراجم للأفراد في نهاية كل بضع سنين ليست من معاجم التراجم، مثلها في ذلك مثل المعاجم الجغرافية التي تحتوي على كثير من الترجمات كمعجم البلدان لياقوت الحموي، لأن المدينة أو الضاحية أو الموضع هو الأساس الذي بُني عليه الكتاب. كما أننا نجد في بعض المعاجم اللغوية قدرا كبيرا من المعلومات التي تدخل في باب التراجم، ومثال ذلك ما تضمنه تاج العروس للمرتضى الزبيدي (المتوفى ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م) من تراجم ترد غالبا في المستدرك الذي يأتي في ختام المواد اللغوية، ونجد مثل تلك البيانات في بعض المؤلفات المتخصصة في توثيق الأسماء وتدقيقها وبيان هجائها وطريقة نطقها الصحيح مثل كتاب الإكمال لابن ماكولا (المتوفى ٤٧٥هـ/ ١٠٨٢م) وتبصير المنتبه لابن حجر العسقلاني (المتوفى ٨٥٢ هـ/ ١٤٤٨م)، ولكن هذه الكتب ليست معاجم تراجم لأنها رتبت بشكل يختلف عن ترتيب معاجم التراجم بالمعنى الدقيق للكلمة.

وهناك أيضا أنواع متعددة من الكتب شبيهة بكتب التراجم، ولكنها لا تدخل ضمنها لأن التراجم ليست العنصر الأساسي فى بنائها. ومن أمثلة تلك الكتب كتب الرحلات، وخاصة رحلات المغاربة في أواخر العصور الوسطى مثل رحلة ابن رشيد السبتي (المتوفى ٧٢١هـ/١٣٢١م)، والأعمال الببليوجرافية مثل فهرست ابن النديم (المتوفى ٣٨٠هـ/ ٩٩٠ م أو ٤١٢هـ/ ١٠٢١م)، وكتب المشيخات أو البرامج وهي الكتب التي يسجل فيها المؤلف شيوخه وما تلقاه عنهم [٢٣] مثل مشيخة ابن الجوزي (المتوفى ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) وبرنامج الواد آشي (المتوفى ٧٤٩هـ/ ١٣٣٨م).

ويستبعد من معاجم التراجم أيضا عدد كبير من المؤلفات التي تتسم بالموسوعية في تغطيتها مثل كتاب مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري (المتوفى ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م) أو التي تضيق مجالها إلى حدٍّ ما مثل كتاب نفح الطيب للمقري (المتوفى ١٠٤١هـ / ١٦٣١م) الذي يقتصر على أخبار الأندلس فحسب، وكذا الشروح الرئيسية للكتب القديمة الشهيرة والمهمة والواسعة الانتشار مثل شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، وهو شرح لأقوال الإمام علي بن أبي طالب وخطبه ورسائله، والكتب التي تسجل المعلومات المتاحة عن الأوائل مثل كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري (المتوفى ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م).

وعلى ضوء هذا التوضيح يمكن أن ننظر في الأسلوب الذي عكست فيه معاجم التراجم بعض ملامح التطور الفكري والثقافي للمجتمع الإسلامي في القرون التسعة الأولى من تاريخ الحضارة الإسلامية.

١ـ أحد الملامح الرئيسية لمعاجم التراجم العربية هو أنها لم تظهر إلا في أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وأقدم ما وصلنا منها [٢٤] كتابان هما الطبقات الكبير لابن سعد (المتوفى حوالى ٢٣٠هـ/ ٨٤٥ م) وطبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (المتوفى حوالى ٢٣١هـ/ ٨٤٦ م). وتلك حقيقة مهمة لأنها توضح أن تلك المعاجم ظهرت في الحضارة الإسلامية بعد أن تبلورت شخصيتها وتحددت مواقفها. ولهذا فهي ليست «بدائية» ولا «بسيطة»، لأنها تنتمي إلى عصر نضج الحضارة التي ظهرت فيها. ويؤكد ذلك أن تلك الفئة قد سبقتها فئة أخرى من المؤلفات أبسط منها، ونعني بها الكتب التي تترجم لشخص واحد والتي تسمى بالمنفردات [٢٥]. ومن سوء الحظ أن أيًّا من تلك المنفردات لم يصلنا باستثناء السيرة النبوية، وإن كان ابن النديم يذكر لنا في كتابه الفهرست أمثلة كثيرة منها مثل: كتاب المختار بن أبي عبيد وكتاب زيد بن علي لأبي مخنف (المتوفى ١٥٧هـ/ ٧٧٤ م) [٢٦]، وكتاب أخبار العباس بن عبد المطلب وكتاب مسيلمة الكذاب وسجاح [٢٧] لابن الكلبي (المتوفى ٢٠٦هـ/ ٨٢١ م)، وكتاب أخبار زياد بن أبيه وأخبار الحسن بن علي ووفاته [٢٨] للهيثم بن عدي (المتوفى ٢٠٧هـ/ ٨٢٢ م). ولابد أن هذه المؤلفات وأمثالها كانت من المصادر الأساسية لمعاجم التراجم الأولى التي جمعت مادة تلك الكتب مستعينة بالمصادر التاريخية والأدبية الأخرى، وجعلت منها بناء مركبا ومحكما.

ولعل أسلوب تنظيم معاجم التراجم هو أروع دليل على تعقد هذا النوع من المؤلفات ونضجه في مراحله الأولى، فدراسة بنية كتابي ابن سعد وابن سلام توضح أن مؤلفيهما بذلا جهدا مضنيا لتبسيط مادة معقدة، ولتقديم صورة واضحة وشاملة قدر الإمكان، تتجاوز الرؤية التي دونتها المؤلفات السابقة عليها.

ويعد كتاب طبقات ابن سعد أقدم الكتابين وأكثرهما تفصيلا وتعقيدا [٢٩] لأن مؤلفه قد احتكم إلى أكثر من معيار في تنظيم مادته، وبذل أقصى ما في وسعه لتحقيق الوضوح والشمول معا. والكتاب من دون مقدمة، ويبدأ بسيرة مطولة للنبي ﷺ وعرض لمغازيه، وبعدها مباشرة ينص المؤلف على أن هدفه هو «تسمية من أحصينا من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار وغيرهم، ومن كان بعدهم من أبنائهم وأتباعهم من أهل الفقه والعلم والرواية للحديث، وما انتهى إلينا من أسمائهم وأنسابهم وكناهم وصفاتهم طبقة طبقة» [٣٠]. وهذه العبارة وإن كانت تعطينا فكرة واضحة عن درجة الشمول التي سعى إليها المؤلف، إلا أنها لا تبين كيف سيرتب المادة الغزيرة التي جمعها عن أعلام الإسلام في القرنين الأولين من تاريخ الإسلام. وفي القسم الرئيسي التالي من الكتاب يبدأ القارئ في إدراك طريقة التنظيم. فهذا القسم يضم تراجم الصحابة، وتشير طريقة ترتيبه إلى أن المؤلف قد جعل السابقة أو السبق إلى الإسلام معيارا يحتكم إليه في ترتيب هؤلاء الصحابة. ولذا تأتي في المرتبة الأولى تراجم أوائل الذين دخلوا في الإسلام، والذين شهدوا أول غزوة خاضها النبي ﷺ (وهي غزوة بدر في العام الثاني للهجرة). ولكننا نلحظ داخل هذا القسم معيارا آخر هو تقديم المهاجرين على الأنصار، وهو معيار أساسه القبيلة والمكان. وفي القسم الثاني من الكتاب يُهْمَل هذا المعيار ويعود المؤلف من جديد إلى معيار السبق إلى الإسلام فتُذكر تراجم المهاجرين والأنصار الذين شهدوا غزوة أحد (في العام الثالث للهجرة) وما تلاها من غزوات من الذين هاجروا إلى الحبشة، وهذا معيار ثالث. أما القسم الأخير فيستبقي معيار السبق إلى الإسلام بدرجة محدودة، حيث يتضمن هذا القسم تراجم مَنْ دخلوا في الإسلام قبل فتح مكة (في العام الثامن للهجرة).

أما في بقية الكتاب، فيستبعد المؤلف معيار السبق إلى الإسلام استبعادا تاما، ويحتكم إلى معيارين آخرين هما: المكان والزمان، حيث يتقدم الأنصار - وهم أهل المدينة - يليهم المكيون من الصحابة، ثم أهل الطائف، فاليمن، فاليمامة، فالبحرين، فالكوفة، فالبصرة، فواسط، فالمدائن، فبغداد، فخراسان، فسوريا، فالجزيرة، فمصر، وأخيرا أيلة (٣١). وداخل كل فصل خاص بأي مركز من تلك المراكز ترتب التراجم في طبقات أولى وثانية وثالثة... إلخ. وهذا التنظيم لا يبين لنا أن معيار المكان كان أكثر وضوحا من معيار الزمان فحسب (٣٢)، وإنما يكشف عن معيار آخر هو رواية الحديث أو العلوم الدينية بصفة عامة، حيث نجد حالات يروي فيها شخص كبير عن شخص أصغر منه أو عن نظير له. ويظهر هذا العامل بوضوح في قسمي الكوفة والبصرة، حيث نجد تفريعات كثيرة داخل الطبقة تعتمد أساسا على مَن روى عنهم أبناء تلك الطبقة، فالطبقة الأولى من الكوفيين تنقسم إلى عشرة أقسام فرعية كل منها يتضمن تراجم من رووا الحديث عن عمر وحده (٣٣)، أو عن عمر وعلي (٣٤)، أو عن علي وحده (٣٥)، أو عن علي وابن مسعود (٣٦)، أو عن ابن مسعود وحده (٣٧)، وهكذا. ووجود هذا العامل في هذين القسمين واضح إلى درجة أنه يصبح معيارا إضافيا مستقلا يزيد من تعقيد تنظيم الكتاب. ويختم الكتاب بقسم خاص بالنساء بلا تفريع (٣٨)، حيث تجتمع فيه معا معايير الطبقة والزمن والتدين والشهرة.

والنتيجة التي نخرج بها من هذا التحليل هي أن ابن سعد، في أقدم ما وصلنا من معاجم التراجم، قد بلغ درجة كبيرة من الشمول، وحاول أن يكون واضحا على رغم تعدد المعايير وتشابكها. ويقع الكتاب في ثمانية مجلدات ضخمة (٣٩) تضم أكثر من ٤٢٥٠ ترجمة لصحابة النبي ﷺ وتابعيهم وتابعي التابعين ثم النساء المسلمات اللاتي كان لهن دور في المجتمع الإسلامي الأول وفي الثقافة الإسلامية. وينبغي ألا ننسى أن التعقيد الذي نجده في تنظيم مادة الكتاب أمر كان سيفرض نفسه على أي مؤلف يتصدى لهذا النوع من التأليف في مثل تلك الفترة المبكرة من تاريخ الدعوة الإسلامية. وقد نتج عن تعدد المعايير التي احتكم إليها ابن سعد أن كثيرا من أعلام الإسلام وردت لهم أكثر من ترجمة في الكتاب، وأن بعض المعلومات تكررت في أكثر من موضع (وإن وردت بنصوص مختلفة في بعض الأحيان). وتلك إحدى الصعوبات التي واجهت تأليف هذه الفئة الرائدة من كتب التراجم.

ولكننا لا نجد هذا التداخل في طبقات ابن سلام [٤٠]، ولا نجد للشاعر أكثر من ترجمة واحدة. فقد سيطر المؤلف على كتابه بطريقة أفضل، وقدم له بمقدمة طويلة نسبيا عند النقد الأدبي ومنهج المؤلف في الكتاب، حيث يذكر أنه قسم الشعراء العرب إلى مجموعتين أساسيتين: جاهليين وإسلاميين، وكل مجموعة تضم عشر طبقات في كل منها ترجمة أربعة شعراء يتساوون في الشاعرية. ومعنى هذا أن الكتاب قد احتكم إلى معيارين للأفضلية هما: الزمن والشهرة.

وبصفة عامة، فإن تنظيم الكتاب أشد وضوحا وأكثر تحديدا وإيجازا من سابقه، وفيه يظهر جهد رائد، فعنصر الزمان لم يكن قطعيا دائما حيث ترد تراجم الشعراء المخضرمين الذين عاشوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام أحيانا مع الجاهليين وأحيانا أخرى مع الإسلاميين. ولكن تحديد عدد الطبقات في كل قسم، والالتزام بأربعة شعراء في كل طبقة فيه نوع من التعسف يحتاج إلى تفسير، ولذا يصعب أحيانا أن نجد تبريرا لجمع شعراء معينين في طبقة واحدة. ولكننا ينبغي ألا ننسى أننا أمام مؤلف طموح يرتاد أرضا بكرا ويبذل قصارى جهده ويحقق أقصى ما يستطيع.

وهذا التحليل للبناء الداخلي لأقدم معجمين من معاجم التراجم، أُلِّفا في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، يشهد بحرص مؤلفيهما على الشمول في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الحضارة الإسلامية، كما يشير إلى أن هذه الحضارة كانت قد بدأت تتضح بالفعل، وأن ملامحها قد بدأت تتضح بجلاء.

ويعدّ كتاب ابن سلام ذروة من ذُرى اتجاه هذه الحضارة إلى المفاضلة بين الشعراء على أساس شعرهم وشهرتهم الناجمة عن إبداعهم الفني، فهو سجل للشعراء الفحول الذين أرسوا المعايير اللغوية والفنية لغيرهم من الشعراء لفترة طويلة. كما أن كتاب ابن سعد يعد معرضا للحضارة الإسلامية في هذا الوقت الذي اعُتبر فيه الإسهام في العلوم الإسلامية معيارا للشهرة والتميز. وطريقة تنظيمه توضح بما لا يدع مجالا للشك أن فكرة «الطبقات» التي ظهرت في تلك الفترة تقوم على أساس أن السبق إلى الإسلام هو الذي يحدد المرتبة التي يوضع فيها صاحب الترجمة، ولذا جاء صحابة الرسول ﷺ قبل التابعين.

ومن الطريف أن معيار القبيلة هو الآخر كانت له أهمية كبيرة، ففي تراجم الصحابة يأتي المهاجرون قبل الأنصار، ويتقدم القرشيون على غيرهم. وقريش ـ كما نعلم ـ هي قبيلة النبي ﷺ. وقد ذكر ابن سعد أنه نظرا إلى المكانة الخاصة التي يحتلها النبي ﷺ، فقد بدأ بسيرته التي استغرقت مجلدين يمثلان رُبع حجم الكتاب تقريبا. ومن قريش خرج الخلفاء وأعظم حُكّام الدولة الإسلامية على مدى قرنين من الزمان. وقد كان القرشيون أشراف العرب، ولذا ظلت قبيلة قريش التي ينتسب إليها النبي ﷺ والخلفاء من بعده تعامل معاملة متميزة، حتى بعد قرون من التحضر وانتشار الإسلام بين غير العرب (انظر أنساب الأشراف للبلاذري). ومن ناحية أخرى ينبغي أن نتذكر أن كلمة «المهاجرين» تعني أيضا المكيين في مقابل المدنيين. ولكن المهاجرين لا يتقدمون على الأنصار إلا في القسم الخاص بالصحابة، أما بالنسبة إلى التابعين فينعكس الوضع حيث تتقدم المدينة على مكة، وهو أمر غير مفهوم. ربما لأن المدينة في تاريخ الحضارة الإسلامية تمثل المركز العلمي، حيث استقرّ بها كبار الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، وفيها تلقى التابعون أمور دينهم على يد الصحابة. كما أنها كانت عاصمة الخلفاء الراشدين ومركز الدولة الإسلامية الناشئة.

وبعد أن ترجم ابن سعد لأهل المدينة ومكة، انتقل إلى تراجم أهل المراكز الثقافية الأخرى بالجزيرة العربية ثم العراق. وفي القسم الخاص بالعراق يبدأ بالكوفة قبل البصرة وهو أمر له دلالته، فقد كانت الكوفة عاصمة لفترة من خلافة الإمام علي رابع الخلفاء الراشدين، وبها استقر كثير من التابعين الذين رووا الحديث وتلقّوا أمور دينهم عن الصحابة. وهذان العاملان ـ على الأقل ـ هما اللذان جعلاها تتقدم على البصرة من وجهة نظر علماء أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. يضاف إلى ذلك أن الكوفة تميزت عن البصرة بأنها كانت مركزا لعدد كبير ممن أثاروا الجدل الديني، وهذا بطبيعته يستلزم إعمال معيار «الرواية»، وهو معيار يحدد درجة الثقة فيما ينسب إلى الشخص من آراء فقهية أو سياسية أو دينية.

وتتمثل الصورة العامة للأمة الإسلامية، كما رسمها ابن سعد في علماء الدين الذين أتوا بعد الصحابة، ووزعهم على مواطن إقامتهم أو على المراكز العلمية في ذلك الزمان، وهي رؤية تعبر عن نظرة المسلمين الأوائل إلى تراثهم الذي نما في بيئات متباعدة استلزمت الرحلة في طلب العلم.

وأخيرا فإن تناول ابن سعد للنساء في قسم مستقل يعكس نظرة الحضارة الإسلامية لدور المرأة باعتباره دورا مستقلا عن دور الرجل في التعليم الديني.

٢ـ وإذا أمعنا النظر في هذين المعجمين من معاجم التراجم وجدنا أنهما في مجالي الشعر والدين. ومعنى هذا أنه في الوقت الذي بدأت تتبلور فيه الحضارة الإسلامية في أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كان الشعر والدين يتصدران فروع المعرفة الأخرى. ومعلوم أن الدين هو جوهر الحضارة الإسلامية، وهذا هو مضمون رسالة ابن سعد أقدم من ألّف في التراجم. أما الشعر فقد كان أقدم أنواع التأليف عند العرب، حيث امتدت جذوره إلى العصر الجاهلي، واشتد عوده بعد الإسلام على الرغم من التحفظات الإسلامية المبكرة الخاصة بمصادره وبوظيفته. وليس هنا مجال تفصيل الحديث عن أسباب تملك الظاهرة، فالذي يهمنا هو أن مشاهير هذا الفن قد دونت تراجمهم في الوقت نفسه الذي دوِّنت فيه تراجم أعلام الإسلام في بداية ظهور الحضارة الإسلامية، وكان ابن سلام أول مؤلف يترجم للشعراء، وقد اقتصر في كتابه على الفحول منهم. و «الفحولة» هنا تعني التفوق الفني واللغوي معا. فهؤلاء الشعراء من الناحية الفنية يمثلون ذروة الشعر العربي، أما الناحية اللغوية فإنها تنقلنا إلى الأجواء الدينية لأن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم قبل كل شيء.

ولقد كان تأثير التاريخ بيِّنا في أوائل الكتب التي ترجمت لأعلام الإسلام والشعر العربي، وكان عنصر الزمن أو الترتيب الزمني واضحا فى الكتابين اللذين سبقت الإشارة إليهما، ومن ثم ينبغي أن نتعامل مع هذه الكتب وأمثالها بمنطق التاريخ.

٣ـ ويمكن أن يكون الكتابان اللذان تناولناهما بالدراسة نقطة البداية لدراسة ظاهرة أخرى، وهي ظاهرة التخصص في معاجم التراجم العربية.

فمن الأشياء الملفتة للنظر في تلك المعاجم أنها منذ بدايتها، وطوال القرون الأربعة التالية على أقل تقدير، كانت متخصصة ولم تكن عامة [٤١]، بمعنى أن معظمها كان مقصورا على حقل معين من حقول المعرفة، وإن كان بعضها قد ألزم نفسه بمعيار آخر غير المعيار الموضوعي. وهذا الالتزام الموضوعي جعلها كتبا «متخصصة»، فنحن لا نبحث في طبقات ابن سلام إلا عن الشعراء

فحسب، ولا نبحث في طبقات ابن سعد إلا عن أعلام الإسلام. وتلك ظاهرة تحتاج إلى تفسير، فمن ينظر في أي حضارة من الحضارات سيتوقع العكس تماما لأن منطق الأشياء يقضي بأن تأتي المؤلفات العامة قبل المؤلفات المتخصصة. ولكننا ينبغي ألا ننسى هنا أمرين: أولهما أن معاجم التراجم تنتمي إلى عصر نضج الحضارة الإسلامية لا إلى عصر طفولتها، وثانيهما أن هذه الحضارة تعتبر نفسها حضارة دينية بالدرجة الأولى، وإن أسهمت في نسيجها بالضرورة مكونات لغوية وشعرية. والواقع أن التخصص كان أمرا يصعب تجنبه لأنه سمة من سمات هذه الحضارة التي نتحدث عنها. وإذا قارنا بين معاجم التراجم الأولى والمؤلفات التاريخية في مراحلها المبكرة - على سبيل المثال - فسنجد أن الميل نحو التخصص كان أوضح من الميل إلى التعميم في كليهما، وكان أشدّ وضوحا في الكتب التاريخية الأولى كما يتضح من المقالة الخاصة بالمؤرخين في كتاب الفهرست لابن النديم.

وثمة شيء آخر ينبغي أن نتنبه إليه ونحن نتحدث عن «التخصص» في تطور معاجم التراجم، وهو أن الاتجاه إلى التخصص كان يزداد ويتأصل بمرور الزمن. ففي حين استوعب ابن سعد في طبقاته كل أعلام الإسلام، نجد البخاري (المتوفى ٢٥٦هـ/٨٦٩ م) بعده بعقود قليلة يقتصر في كتابه التاريخ الكبير على رواة الحديث، وبعده بقرنين آخرين نجد أبا إسحق الشيرازي يخصص كتابه طبقات الفقهاء للأعلام في مجال الفقه فحسب. وتزداد الدائرة ضيقا وتخصصا مع مرور الأيام، ففي حين استوعب الشيرازي في كتابه أعلام الفقه من مختلف المذاهب، نجد أصحاب كتب التراجم بعده يقتصرون على فقهاء مذهب معين كما فعل القاضي عياض (المتوفى ٥٤٤هـ/١١٤٩م) في كتابه ترتيب المدارك الذي اقتصر فيه على فقهاء المالكية، وابن أبي الوفاء (المتوفى ٧٧٥هـ/١٣٧٣م) في كتابه الجواهر المضية وهو خاص بتراجم الأحناف، وابن أبي يعلى الفراء (المتوفى ٥٢٦هـ/١١٣١م) في كتابه طبقات الحنابلة الذي خصصه لتراجم فقهاء المذهب الحنبلي، وتاج الدين السبكي (المتوفى ٧٧١هـ/١٣٦٩م) في كتابه طبقات الشافعية الكبرى الذي ترجم فيه لفقهاء المذهب الشافعي. وفي حين ضم كتاب البخاري رواة الحديث على إطلاقهم، نجد كتبا تؤلَّف في الثقات من المحدِّثين مثل كتاب تهذيب الكمال، وكتبا أخرى تؤلف في الرواة الأقل ثقة مثل ميزان الاعتدال

لشمس الدين الذهبي (المتوفى ٧٤٨هـ/١٣٧٤م)، وكتبا تؤلف في الضعفاء مثل كتاب لسان الميزان لابن حجر العسقلاني. ومعنى هذا أنه على الرغم من أن معاجم التراجم بدأت كفئة متخصصة، إلا أن هذا التخصص كان واسعا فى بدايته، ثم بدأ يجنح إلى مزيد من التخصيص والتحديد، ومع مرور الزمن بدأت تظهر تخصصات فرعية نتيجة لتقدم الحضارة الإسلامية وتعقدها.

ومن المفارقات أن كتب التراجم العامة لم تظهر في الحضارة الإسلامية إلا متأخرا، بعد ستة قرون ونصف القرن من ظهور الإسلام، على يد ابن خلكان (المتوفى ٦٨١هـ/١٢٨٢م) في كتابه وفيات الأعيان. وذلك أمر طبيعي، فقد كان من الضروري أن يمضي وقت طويل قبل أن تتضح الصورة العامة ويبدأ تدوين تراجم المشاهير في كل فروع المعرفة، وفي كل البقاع والمناطق، وفي مختلف مناحي الحياة.

٤ـ وثمة ملمح آخر من ملامح معاجم التراجم ونعني به ظاهرة الاتصال أو الذيول على تلك الكتب، بمعنى أن يعمد المؤلف إلى كتاب للتراجم ألفه مؤلف سابق، ويؤلف كتابا يضمنه تراجم من عاشوا في الفترة التي امتدت من عصر المؤلف السابق حتى عصر المؤلف الحالي، وقد يحكِّم المعايير نفسها التي احتكم إليها المؤلف السابق وقد يحتكم إلى معايير أخرى. ومن الطريف أن تلك الظاهرة لم تظهر في أول أمرها في المشرق الإسلامي، وإنما ظهرت في بلاد الأندلس والمغرب الإسلامي.

وأول مَنْ ألف في هذا المجال ابن بشكوال (المتوفى ٥٧٨ هـ / ١١٨٣م) (٤٢) في كتاب الصلة، وهو تتمة لكتاب طبقات الفقهاء والرواة للعلم بالأندلس لابن الفرضي (المتوفى ٤٠٤هـ/١٠١٣م)، وعنوانه يدل على ظاهرة الاتصال في التأليف. وفي القرن التالي لابن بشكوال يؤلف ابن الأبار (المتوفى ٦٥٨هـ/١٢٥٩م) كتاب التكملة لكتاب الصلة، وعنوانه يدل على محتواه. وبعد ذلك بعدة عقود من الزمن يفعل ابن عبد الملك المراكشي (المتوفى ٧٠٣هـ/١٣٠٣م) الشيء نفسه مع كتاب ابن الأبار، فيؤلف كتابه الضخم الذيل والتكملة والموصول بعد الصلة. وهو ـ كما يدل عنوانه ـ ليس مجرد تكملة أو تتمة لكتاب ابن الأبار، وإنما هو موسوعة شاملة لعلماء الأندلس والمغرب حتى عصره، ولذا نجد فيه تكرارا لبعض التراجم التي وردت في كتب التراجم التي سبقته.

ومن وجهة نظري، فإن ظاهرة استكمال كتاب سابق من كتب التراجم مؤشر على أن هذا النوع من التأليف قد امتدّ لعدة قرون. وظهوره لأول مرة في الأندلس والغرب الإسلامي له أهميته ودلالته الثقافية. فعندما ألف ابن بشكوال كتاب الصلة كان هناك قلق في الحياة الفكرية في الأندلس تمثل بالثورة على التبعية للشرق الإسلامي، واعتبار الأندلس مجرد مقلِّد لتراث المشارقة، أو صدى لما يصدر في الشرق من أعمال فكرية وفنية. وأبرز من يمثلون هذه الثورة ثلاثة من أكبر مفكري الأندلس ومؤرخيهم وهم: ابن حزم (المتوفى ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) وابن حيان (المتوفى ٤٦٩هـ/١٠٧٦م) وابن بسام (المتوفى ٥٤٢هـ/١١٤٧م) [٤٣]. وقد ألف ابن حزم رسالة في فضل أهل الأندلس [٤٤] يدافع فيها عن الأندلسيين، ويوضح أن إسهاماتهم في الحضارة الإسلامية والثقافة الإسلامية إسهامات أصيلة لا يرقى إليها أي شك. وقد تكررت هذه النغمة عند غيره من المؤلفين الأندلسيين [٤٥]. فابن بسام في مقدمة كتابه الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (وهو من كتب التراجم) يذكر كبار مؤرخي الأندلس، وابن حيان يثور على التبعية للثقافة المشرقية، ثم يدوِّن تراجم لمعاصريه من الأدباء الأندلسيين في بقية كتابه. ويبدو أن أسلوب «التتمات» في تدوين تراجم علماء الدين حتى عصر المؤلف، كان القصد منه عند ابن بشكوال وابن الأبار وابن عبد الملك هو إلقاء الضوء على أصالة العلماء المغاربة، وهذا هو الذي يفسر ظهور هذا النوع من معاجم التراجم في الغرب الإسلامي.

ولم يكن ممكنا أن يظل هذا النوع من التأليف مقصورا على بلاد المغرب، وإنما كان لابد أن يتجه إلى المشرق. فبعد أن ألف ابن بشكوال أول كتاب من كتب التكملات وهو كتاب الصلة، بعده بعقود قليلة ظهر ابن الدبيثي (المتوفى ٦٣٧هـ/١٢٣٩م) في الشرق وألف ذيلا لتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (المتوفى ٤٦٣هـ/١٠٧٠م) سماه ذيل تاريخ مدينة السلام بغداد (*) وفيه أكمل تراجم من أقام في بغداد وأسهم في إثراء الحضارة الإسلامية بعد عصر الخطيب البغدادي. وبعده بفترة وجيزة ظهرت تتمة أخرى للكتاب أضخم من

(*) ذكر طاشكبري زاده أن الذيل الذي ألفه الدبيثي كان ذيلا على ذيل «تاريخ بغداد» لأبي سعد عبد الكريم السمعاني وليس ذيلا على «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي. (انظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨، جـ ١، ص ٢٦٠ (المترجم).

سابقتها وهي ذيل تاريخ بغداد لابن النجار (المتوفى ٦٤٣هـ/١٢٤٥م). وشبيه بهذا ما حدث بعد ذلك بقرن من الزمان حين ألف ابن شاكر الكتبي (المتوفى ٧٦٣هـ/١٣٦١م) كتابه فوات الوفيات الذي ترجم فيه لمن لم يشمله كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان، ولمن أتوا بعد ابن خلكان حتى عصره. وفي الوقت نفسه ألف الصفدي (المتوفى ٧٦٣هـ/١٣٦١م) ـ وهو معاصر لابن شاكر ـ كتابه الضخم الوافي بالوفيات، وهو معجم تراجم كرر فيه معظم التراجم الموجودة في كتابي ابن خلكان وابن شاكر الكتبي. والشيء نفسه فعله ابن عبد الملك المراكشي بمؤلفات ابن بشكوال وابن الأبار في الغرب الإسلامي.

٥ـ وإذا انتقلنا إلى التنظيم الداخلي لمعاجم التراجم فإننا نلاحظ أن هذا التنظيم كان يزداد مع مرور الزمن يسرا وسهولة في الاستخدام. وقد سبق أن ذكرنا مظاهر للتعقيد أفسدت التنظيم في معاجم التراجم المبكرة (ككتابي ابن سعد وابن سلام) إلى درجة يتعذر معها في كثير من الأحيان العثور على ترجمة من التراجم الموجودة فيهما، وقد يضطر الباحث إلى قراءة الكتاب من أوله إلى آخره إذا لم يكن مزودا بكشافات تيسر البحث فيه. ولكن هذا الوضع سرعان ما بدأ يتغير تدريجيا. فبعد ظهور هذين الكتابين ببضعة عقود من الزمن، ألف البخاري (المتوفى ٢٥٦هـ/٨٧٠ م) التاريخ الكبير الذي ضمنه تراجم مختصرة لرواة الحديث. وفي الوقت نفسه تقريبا ألف ابن حبان البستي (المتوفى ٢٥٤هـ/٨٦٨م) كتاب المجروحين. وطريقة ترتيب هذين الكتابين تكشف عن محاولات التيسير، فقد رتبت التراجم فيهما ترتيبا هجائيا ولكن بالحرف الأول من الاسم الأول لراوي الحديث، فكل من اسمه «إبراهيم» أو «أحمد» أو «إسحق» يأتون في أول الكتاب لسبب بسيط وهو أن أسماءهم جميعا تبدأ بحرف الألف. ولكن داخل هذا الحرف ـ وغيره من الحروف ـ لا يستخدم أي نوع من الترتيب، بمعنى أن الحرف الثاني والحروف التالية له من الاسم لا تراعى في الترتيب، ومن ثم فإن القارئ يعرف على وجه التقريب ـ لا على وجه الدقة ـ أين يجد ترجمة شخص معين، وأنه مضطر أن يبحث في دائرة واسعة تضم كل من يتفقون معه في الحرف الأول من اسمه.

وكوسيلة من وسائل التيسير على القارئ، قام البخاري (وابن حبان) بجمع كل من يتفقون في الاسم الأول معا في موضع واحد. فكل من اسمه «إبراهيم»

يُذكرون معا، وكذلك كل من اسمه «محمد» وهكذا. وقد كان هذا الترتيب كافيا في بداية ظهور هذا النوع من معاجم التراجم وخاصة بالنسبة إلى رواة الحديث، وربما كان ذلك راجعا إلى المنزلة الرفيعة لكل من البخاري وابن حبان. وبعد هذين العالمين بما يقرب من قرن من الزمان، استخدم العقيلي (المتوفى ٣٢٢هـ/٩٣٤م) طريقتهما في تنظيم كتاب الضعفاء الكبير، واستخدمها ابن أبي حاتم الرازي (المتوفى ٣٢٧هـ/٩٣٨م) في ترتيب مادة الكتاب الضخم الذي وضعه أبوه أساسا وهو كتاب الجرح والتعديل.

ولكن السلاسة الكاملة في التنظيم الداخلي لمعاجم التراجم لم تتحقق إلا في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي بظهور معجم الأدباء (أو: إرشاد الأريب لمعرفة الأديب) لياقوت الحموي. ومنذ ظهر هذا الكتاب بدأت معاجم التراجم تلتزم الترتيب الهجائي الدقيق لجميع الحروف التي يتكون منها اسم الشخص المترجم له واسم أبيه، واسم الجدّ في بعض الأحيان. ومعنى هذا أن تلك الطريقة من طرق الترتيب لم تطبق في كتب التراجم الإسلامية إلا في زمن متأخر، وأنها تطلبت وقتا حتى تستقر.

وعلى الرغم من شيوع هذه الطريقة السلسة في الترتيب في معظم معاجم التراجم، إلا أننا نجد الطريقة السابقة التي اتبعها البخاري وابن حبان مطبقة في بعض الكتب المتأخرة مثل كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (المتوفى ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان ولكن بدرجة أقل.

٦ـ وفي كتاب الخطيب البغدادي تظهر سمة أخرى نجدها في بعض معاجم التراجم المتأخرة، وهي تتعلق بمدى التزام المؤلفين بالترتيب الهجائي. فالخطيب يشبه البخاري في الالتزام الجزئي لا الكليّ بالترتيب الهجائي الدقيق، كما يشترك معه في ظاهرة أخرى طريفة وهي البدء بالمحمدين، ثم الالتزام بترتيب الحروف الهجائية بدءا من الألف. وليس من الصعب أن نفهم لماذا اختار البخاري والخطيب التحلل من الترتيب الهجائي في هذه النقطة، مع أنهما التزما هذا الترتيب بدقة في مؤلفاتهما التالية. فقد بدآ بمن سمي بهذا الاسم قبل غيره من الأسماء تبركا باسم النبي محمد ﷺ.

وليس غريبا أن يقترن تعظيم النبي ﷺ بالعلم في حضارة تقوم أساسا على الدين. ولذا نجد بعض معاجم التراجم المتأخرة لا تكتفي بأن تبدأ بالمحمدين، وإنما تقدِّم أيضا كل من اسمه «عبد الله» على جميع الأسماء

المركبة التي تبدأ بحرف العين مثل عبد الرحمن وعبد الملك وعبد الواحد... إلخ، وبذلك تخلّ بالترتيب الهجائي بدرجة أكبر مما لو اقتصرت على البدء بالمحمدين. ومن الأمثلة على ذلك كتاب الوافي بالوفيات للصفدي، فهو يبدأ بالمحمدين، وداخل حرف العين يبدأ بمن اسمه «عبد الله» قبل غيره من الأسماء المركبة. ومع أن كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني لا يبدأ بالمحمدين إلا أنه يتبع طريقة الصفدي في تقديم كل من اسمه «عبد الله» على الأسماء الأخرى التي تبدأ بحرف العين. وذلك مظهر من مظاهر التدين، فاسم الله الأعظم يجب أن يتقدم على غيره من الأسماء (مع أن الرحمن والملك والواحد... إلخ أيضا من أسمآء الله الحسنى، ولكنها صفات لله سبحانه). وما دام هذا الإخلال بالترتيب الهجائي العادي كان يعدّ مظهرا من مظاهر التدين، فقد كان حريا به أن يتزايد لا أن يتناقص بمرور الزمن.

٧ـ وإذا عدنا إلى مسألة الدقة في الترتيب، فإننا نلاحظ أنه مع كثرة معاجم التراجم وميلها المتزايد لتيسير تعامل القراء معها، بدأت تُستخدم طرق أخرى للتنظيم غير الترتيب الهجائي، وأكثر تلك الطرق استخداما هي ترتيب أصحاب التراجم داخل حقب زمنية محددة، وغالبا ما يكون تحديدها تعسفيا. وفي اعتقادي أن بذور هذه الطريقة وجدت عند البخاري في كتابه «التاريخ الصغير» وهو كتاب تراجم مختصر نسبيا، وزع فيه المترجم لهم على فترات زمنية غير متساوية، فالفترة الأولى تبدأ بأبرز رجال الإسلام وهم النبي ﷺ والخلفاء الراشدون حتى سنة ٤٠هـ، وبعد ذلك تستخدم العقود الزمنية (تراجم من ماتوا بين عامي ٤٠، ٥٠هـ وهكذا). وقد التزم المؤلف بهذه العقود في معظم الكتاب وإن كان قد خفضها في بعض الأحوال إلى خمس سنوات بدلا من عشر (مثل: الفترة من ٢١١ إلى ٢١٥، ٢١٦ـ٢٢٠)، وإلى سنة واحدة قرب نهاية الكتاب بدءا من عام ٢٥٠هـ.

تلك كانت البداية، ولكن البدايات عادة ما تكون فجّة. ولذا فقد تطورت هذه الطريقة من طرق التنظيم وتحسنت بمرور الزمن لتحقيق السلاسة والسهولة، فأصبحنا نجد كتبا ترتب مادتها بالعقود أو القرون. ومن أمثلة الترتيب بالعقود الزمنية القسم الخاص بالتراجم فى كتاب تاريخ الإسلام للذهبي، ومن أمثلة الترتيب بالقرون كتاب طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي، وهو معجم تراجم لفقهاء المذهب الشافعي، مبني على القرون

تأسيسا على قول النبي ﷺ إنه سيأتي على رأس كل قرن مجدِّد للإسلام. والمجدد الذي جاء على رأس المائة الثانية للهجرة عند السبكي هو الإمام الشافعي (المتوفى ٢٠٤هـ/٨١٩م). وكل قرن من القرون التالية حتى عصر السبكي ظهر فيه عالم كبير جدد المذهب، ولذا يختصه السبكي بترجمة مفصلة. وباختيار هذه الطريقة من طرق التنظيم قدم السبكي خدمة جليلة لمذهبه، وحقق في الوقت نفسه مبدأ السهولة واليسر.

٨ـ وإذا كانت القرون والعقود تشير إلى الزمان، فإن هناك معاجم تراجم أخرى اتخذت المكان أساسا للترتيب، مع مراعاة الزمان أحيانا وإغفاله في أحيان أخرى. فالكتب التي رتبت على أساس المكان وحده هي تراجم المدن، أما التي رتبت على أساس الزمان والمكان معا فهي بعض كتب تراجم الأدباء.

وكتب التراجم الخاصة بالمدن في المكتبة العربية الإسلامية كثيرة. فهناك تراجم لأعلام دمشق وبغداد والقاهرة وحلب وجرجان وهرات ونيسابور وأصفهان وغرناطة وبجايه وغيرها. وحتى المدن الصغيرة، حظيت بمؤلفات تترجم لأهلها مثل داريّا وهي ضاحية من ضواحي دمشق ألف لها المؤرخ عبد الجبار الخولاني (المتوفى بعد ٣٦٥هـ/٩٧٥م) كتابا ترجم فيه لفنانيها وهو كتاب تاريخ داريا.

ويلاحظ على هذه الفئة من كتب التراجم أمران: أولهما أنها لم تظهر بوضوح إلا في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي [٤٦]، وثانيهما أن أقدمها وهو تاريخ بخارى للنرشخي (المتوفى بعد ٣٢٢هـ/٩٤٣م) وطبقات علماء أفريقيا وتونس لأبي العرب التميمي (المتوفى ٣٣٣هـ/٩٥٤م) لم يختصا بواحدة من المراكز الحضارية للخلافة (كدمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة)، وإنما اهتما بمدن بعيدة وأقل أهمية. وهاتان الملاحظتان توضحان بجلاء أن المعاجم الخاصة بتراجم أعلام المدن لم تظهر إلا مع بداية ضعف عاصمة الخلافة والتحول إلى مراكز أخرى كان لها ثقل سياسي في الدولة الإسلامية. وكتاب النرشخي عن تاريخ بخارى خير مثال علي ذلك. ومع أن أصله العربي قد فقد (ولم يصلنا منه إلا مختصر بالفارسية) [٤٧] إلا أن من المعلوم أنه قُدِّم إلى الأمير الساماني نصر بن نوح في عام ٣٢٢هـ/٩٤٣م، وأن السامانيين ـ وعاصمتهم بخارى ـ كانوا من الأسر الحازمة، وكانوا في الواقع لا في الظاهر مستقلين عن الحكومة المركزية في بغداد، فكان طبيعيا أن يؤلف في عهدهم تاريخ مستقل لمدينة بخارى.

وثمة حالة مشابهة نجدها في كتاب السياق لتأريخ نيسابور الذي ألفه عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي (المتوفى ٥٢٩هـ/١١٣٤م). وهو مبني على التراجم، ولم يكتب إلا بعد أن أصبحت المدينة عاصمة إقليمية للسلاجقة، وكتاب أبي العرب التميمي الذي ألفه عن علماء القيروان وتونس وهو إقليم بعيد استقل عن الخلافة في بغداد وخضع للأغالبة لأكثر من قرن من الزمان. وقد حكم الفاطميون تونس سنة ٩٠٩ وهم من الشيعة الإسماعيلية، وباعتباره عالما سنيا من المالكية، لم يكتف أبو العرب برفض الوضع السياسي الجديد فحسب، ولكنه حاربه، وكانت إحدى السبل التي عبر بها عن موقفه المعارض هي تأليف كتاب عن علماء بلده قبل أن يخضع لحكم الشيعة. وقد اقتصر فيه على علماء السُّنة وخاصة المالكية، ولم يذكر أي عالم شيعي.

وعندما أصبحت تواريخ المدن نوعا متميزا من كتب التراجم، تتابعت المؤلفات التي تترجم لأعلام مدن أخرى، لكن بغداد لم تحظ بكتاب عن علمائها إلا بعد بخارى بقرن ونصف القرن، حين ألف الخطيب البغدادي تاريخ بغداد، وكان على دمشق أن تنتظر قرنا آخر قبل أن يؤلف ابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ/١١٧٥م) كتابه تاريخ مدينة دمشق.

ومع أن معظم معاجم التراجم الخاصة بالمدن تضم تراجم للأعلام الذين عاشوا فيها في شتى مجالات المعرفة، إلا أننا نجد بعض الكتب تقتصر على مجالات أو مهن معينة. ومن الأمثلة على ذلك كتاب الخوشاني الأندلسي (المتوفى ٣٦٦هـ/٩٧٦ م) عن قضاة قرطبة. وعلى الرغم من أن هذا النوع من التأليف كان قديما نسبيا، إلا أنه لم ينتشر، ولا نجد له في التآليف الإسلامية إلا أمثلة محدودة للغاية.

٩ـ وقد تأخر ظهور التواريخ الأدبية للأقاليم لأسباب شبيهة بتلك التي أدت إلى تأخر ظهور تواريخ المدن، فلم تظهر هذه المؤلفات إلا بعد سقوط الخلافة في بغداد وظهور دويلات صغيرة كانت تحكمها الأسر غالبا. وقد حمل حكام تلك الدويلات على عاتقهم مسؤولية رعاية الآداب والفنون تقليدا للخلفاء العباسيين ووزرائهم العظام من قبلهم. وكان أبو منصور الثعالبي (المتوفى ٤٢٩هـ/١٠٣٧م) أول مؤلف يؤرخ للأدب في إقليم معين، وذلك في كتابه يتيمة الدهر الذي ترجم فيه للأدباء المعاصرين له والقريبين من عصره من أهل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وأوائل القرن الخامس

الهجري / الحادي عشر الميلادي. وقد أضاف إلى المعيار الزمني معيار المكان واتخذه أساسا لترتيب مادة الكتاب، حيث يقول في مقدمته إنه قسمه إلى أربعة أقسام جغرافية هي:

أ - أدباء الحمدانيين وشعراء بلاطهم (في حلب والجزيرة وشمال سوريا) وغيرهم من شعراء سوريا والموصل والمغرب.

ب - أدباء العراق الذين ارتبطوا بالبويهيين.

جـ - أدباء إقليم الجبل وفارس وجرجان وطبرستان وأصفهان.

د - أدباء إقليم خراسان وخاصة نيسابور وما وراء النهر، ومن ارتبط بالسامانيين والغزنويين (٤٨).

وكل قسم من الأقسام الرئيسية ينقسم بدوره إلى أقسام فرعية على أساس جغرافي، وتذكر تراجم الأدباء تحت المدينة أو الإقليم الذي ارتبطوا به أكثر من غيره. ولذا نجد فصلا عن شعراء جرجان وآخر عن شعراء بغداد وهكذا. بل إننا نجد أقساما خاصة بمدن صغيرة نسبيا مثل مدينة «بُست».

وليس غريبا أن يظهر عدد من معاجم التراجم الخاصة بالتاريخ الأدبي للأقاليم في الأندلس. فقد حرص الأندلسيون على تأكيد الذات وعلى التعبير عن رفضهم لاتهامهم بالتبعية للمشرق، وعبَّر ابن بسام عن تلك الفكرة بجلاء في مقدمة كتابه «الذخيرة» كما سبق أن ذكرنا، ويعد كتابه مثالا واضحا لكتب تراجم أدباء الأقاليم التي تقوم على أساس المكان (٤٩)، وفيه يترجم لأدباء الأندلس مبتدئا بتراجم أهل وسط الأندلس بما فيها قرطبة، ثم تراجم غرب الأندلس بما فيها إشبيلية، يلي ذلك تراجم شرق الأندلس وفيها بلنسية، وأخيرا تراجم غير الأندلسيين الذين ظهروا في الأندلس (٥٠). وبعده بقرن من الزمن ألّف ابن سعيد الأندلسي (المتوفى ٦٨٥هـ/١٢٨٦م) تاريخا أدبيا للأندلس هو كتاب «المغرب في حلي المغرب» وقسّمه تقسيما جغرافيا بادئا بغرب الأندلس ثم وسطها، ومنتهيا بشرقها (٥١).

١٠- وينبغي ألا نغفل المعاجم التي تترجم للشيعة الإثني عشرية وللصوفية.

وأول ما يلفت الانتباه في معاجم تراجم الشيعة الإثني عشرية هو أنها لم تظهر إلا في أوائل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وهو أمر مفهوم وله دلالته. ذلك أن الأئمة الإثني عشر استتروا في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وكان لابد من أن يمضي بعض الوقت

قبل أن يتضح مَنْ سيستمر في اتباع مذهبهم. كذلك كان القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي هو الفترة التي تبلورت فيها عقيدة الإمامية في مؤلفات أعلامهم مثل الكوليني (المتوفى ٣٢٩هـ/٩٤١م) والشيخ المفيد (المتوفى ٤١٢هـ/١٠٢٢م). وهذا هو السرّ في ظهور معاجم تراجمهم في تلك الفترة أو بعدها بقليل.

وأول كتاب وصلنا في تراجم الإثني عشرية هو «اختيار معرفة الرجال» أو «رجال الكشّي» الذي ألفه الكشي (المتوفى حوالي ٣٦٠هـ/٩٧٠م)، وهو مرتب بطريقة معقدة للغاية. فللوهلة الأولى يبدو أنه مرتب زمنيا، ولكننا لا نلبث أن نجد اضطرابا في هذا الترتيب وخروجا عليه. وأحيانا يتصور المرء أن التراجم فيه قد رتبت ترتيبا هجائيا غير دقيق، ولكننا لا نلبث أن نتبين أن المؤلف لم يلتزم بهذا الترتيب. وثمة أمران يجعلان ترتيب هذا الكتاب أكثر غموضا وهما: قلة التواريخ المذكورة في التراجم، وكثرة الأحاديث إلى درجة تكاد تختفي معها صفة التراجم.

ولهذه الاعتبارات أهميتها، لأنها تشير إلى أنه بالنسبة إلى الشيعة الإثني عشرية لم تكن معايير إدخال فرد معين في طائفتهم قد اتضحت في ذلك الوقت بدرجة كافية، وإلى أن تأليف معجم في تراجم أعلامهم لم يكن له سابقة من قبل. وتعدد أساليب الترتيب في كتاب الكشي يذكرنا بترتيب ابن سعد لكتابه الطبقات، ويبقى أن كلا منهما كان عملا رائدا في مجاله.

وبعد كتاب الكشّي أصبحت طرق الترتيب في معاجم تراجم الشيعة الإثني عشرية أكثر وضوحا كما يتبين من المعجمين اللذين ظهرا بعده مباشرة وهما: رجال النجاشي الذي ألفه النجاشي (المتوفى ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) ورجال الطوسي الذي ألفه الطوسي (المتوفى ٤٦٠هـ/١٠٦٧م). ونظرا إلى أن هذين المؤلفين كانا متعاصرين، فإنه يصعب تحديد أي منهما سبق الآخر. ومع ذلك فإن دراسة طريقة تنظيم الكتابين توحي بأن الطوسي ألف كتابه قبل النجاشي، بدليل أن النجاشي رتب التراجم في كتابه ترتيبا هجائيا (على غرار ترتيب كتاب البخاري)، في حين رتبهم الطوسي على حسب الأئمة مبتدئا بأتباع الإمام عليّ ومنتهيا بأتباع الإمام الثاني عشر.

ومع أن المبدأ الذي اتخذه الطوسي أساسا للترتيب يوحي بأن سياق التراجم في كتابه سياق زمني، إلا أن ذلك غير صحيح لأن الشخص الواحد قد يكون من أتباع أكثر من إمام، ومن ثم تتكرر ترجمته مرتين أو ثلاثا أو

أكثر. وقد أضيف إلى هذه الطريقة المعقدة من الترتيب عامل آخر هو طريقة ترتيب التراجم تحت كل إمام من الأئمة، فقد اختار الطوسي الترتيب الهجائي غير الدقيق بحيث يجمع كل من يتفقون في الاسم الأول معا وذلك يسهل الأمر إلى حدٍّ ما.

وخلاصة القول إن كتاب الطوسي يكشف عن بعض مظاهر الاضطراب التي تجعلنا نرجح أنه ألف قبل كتاب النجاشي الذي يفضله في طريقة التنظيم.

١١- وتكشف معاجم تراجم الصوفية عن أشياء طريفة. فهي كغيرها من المعاجم الفرعية لم تظهر إلا متأخرا، في أوائل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وهو أمر له ما يبرره. فالتصوف ظاهرة لا ترجع إلى العقود الأولى من تاريخ الإسلام، وإنما ترجع إلى فترة متأخرة بعد أن تأصل الزهد والتقشف في المجتمع، واتخذ أبعادا روحية واجتماعية وفكرية. وأقدم كتاب من هذه الفئة هو طبقات الصوفية للسلمي (المتوفى ٤١٢هـ/١٠٢١م) رتبت التراجم فيه ترتيبا زمنيا بدءا من أقدم صوفي (وهو الفضيل بن عياض) وانتهاء بمن عاصروا المؤلف (وآخرهم أبو عبد الله الدينوري). ولم يذكر الكتاب رجالا مثل الإمام علي أو الحسن البصري مع أنهم من رواد التصوف.

وهذه الطريقة في الترتيب نجدها مطبقة في بعض معاجم التراجم المتأخرة مثل الرسالة القشيرية للقشيري (المتوفى ٤٦٥هـ/١٠٧٢م)، ولكن الوضع يتغير تماما حينما نصل إلى كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم الإصفهاني (المتوفى ٤٣٠هـ/١٠٣٨م) فقد ضمن مؤلفه كل أعلام الإسلام البارزين تقريبا، ممن عرفوا بالورع أو الزهد أو العلم، ولذا تأتي ترجمة الصحابي الجليل عمر بن الخطاب جنبا إلى جنب مع ترجمة التابعي الحسن البصري الفقيه الشافعي، والجنيد الصوفي. وقد دعم المؤلف وجهة نظره هذه بنقل نصوص مطولة من أقوال تلك الشخصيات ومؤلفاتهم ليضفي مصداقية على المعيار الذي احتكم إليه.

وبعد أبي نعيم بأكثر من قرن، وضع ابن الجوزي (المتوفى ٥٩٧هـ/١٢٠٠م) معجما لتراجم الصوفية سماه صفة الصفوة انتقد في مقدمته أبا نعيم لأن كتابه حلية الأولياء ضم كثيرا من غير الصوفية. ومع ذلك فقد طبق المعيار الواسع الذي طبقه أبو نعيم، بل إنه وسعه أكثر بذكر سيرة مطولة للنبي ﷺ

وتراجم لعدد كبير من المجهولين (مثل «عابدة من جبل لبنان»). وهكذا اكتسب التصوف بما أُلف فيه من معاجم التراجم المتأخرة مصداقية أكثر وشرعية أقوى في ظل الإسلام.

الخلاصة

لقد حاولت أن أدرس معاجم التراجم، كظاهرة ثقافية في الحضارة الإسلامية، لا كمجرد عدد كبير من المؤلفات التي تزخر بها المكتبة العربية الإسلامية. وقد أتاح لي هذا المدخل أن أتعامل مع جميع معاجم التراجم، على أنها نماذج متنوعة لفئة واحدة من المؤلفات، وأن أرجع ظهور نوع أو آخر من الفئات الفرعية لتلك المعاجم إلى المدّ العقلي والثقافي المتنامي للمجتمع الإسلامي خلال القرون التسعة الأولى من تاريخ الإسلام. وقد تمخض تناول الموضوع بهذه الطريقة عن عدة نتائج، منها أن هذا البحث لا يزعم لنفسه الاستقصاء بحال من الأحوال، فقد اكتفيت فيه بعرض نموذج واحد يكفي لتمثيل كل سمة من سمات هذه الفئة من المؤلفات. ولم تكن الدراسة في الجزء الأخير الخاص بمعاجم التراجم في بعض المجالات (مثل الشيعة الإثني عشرية والصوفية) دراسة وافية، ومازالت الحاجة ماسة إلى دراسة أنواع أخرى متخصصة من معاجم التراجم (كتراجم الفلاسفة والأطباء وغيرهم). ولكن النتائج التي توصلت إليها دراسة النماذج التي تناولها هذا البحث لن تختلف كثيرا عما يمكن أن تتوصل إليه نتائج أي دراسة أشمل.

ومن النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة أن معاجم التراجم لم تظهر إلا عندما بدأت تتضح معالم الحضارة الإسلامية ومقوماتها، وأول هذه المقومات أنها حضارة تقوم أساسا على الدين، وتعتمد على اللغة العربية والشعر العربي، ومع أنها تمثلت التراث العربي قبل الإسلام، واعتبرت نفسها وريثا للتراث الديني في منطقة الشرق الأدنى، إلا أنها تميزت بشخصيتها الإسلامية. وهذا هو ما يفسر لنا أن أول كتاب وصلنا في التراجم، وهو طبقات ابن سعد، يبدأ بسيرة للنبي ﷺ تشغل ربع حجم الكتاب بأجزائه المتعددة. وإذا كان النبي ﷺ يمثل الرمز الأساسي والمثل الأعلى لهذه الحضارة الجديدة، فهناك آخرون أسهموا في بنائها وقدموا بسيرتهم وسلوكهم ومواقفهم النموذج والقدوة للمجتمع الجديد. وقد اختيرت تلك الرموز - قبل كل شيء - على أساس قربها الزمني من مصدر الدعوة الجديدة، ولذا طبق

معيار «السابقة» في القسم الأول والأساسي من الكتاب. أما القسم الثاني الذي بني على أساس المكان فقد ارتبط أيضا بتطور الدولة الجديدة واتساعها بعد الفتوح لتشمل مناطق شاسعة، تمتد من مصر غربا إلى خراسان شرقا.

وهذه الحقائق المادية الجديدة التي تثير الإعجاب، صاحبتها حقائق أخرى توضحها طريقة ترتيب طبقات ابن سعد، وهي حقائق قد لا تكون يقينية كالحقائق الأولى التي سبق ذكرها، ونعني بها أن الحكومات الإسلامية عاشت منعزلة عن بعضها البعض مما ولّد رؤى مختلفة للدين الجديد، وأن ابن سعد ألف كتابه في زمن كانت المحنة فيه ماضية في طريقها، وكانت النذر تبشر بحلول عصر جديد، وكان كتاب الطبقات بمنزلة إرهاص بالأوضاع الجديدة للمجتمع الإسلامي.

ولقد تتابع ظهور معاجم التراجم، ومضت تجنح نحو التخصص الذي يعكس هوية الفرق الإسلامية داخل المجتمع. ولم يكن هذا التخصص واضحا عندما ألف ابن سعد كتابه، ولكن بحلول الجيل التالي، جيل أحمد بن حنبل، أصبح رواة الحديث يمثلون فئة متخصصة لها ثقلها. ولذا شهد هذا الجيل ظهور سلسلة من معاجم تراجم المحدّثين، وبعد ذلك بوقت قصير ظهر الفقهاء كجماعة متخصصة. ولكن معاجم التراجم التي تناولتهم لم تظهر إلا في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

ومنذ البداية كان الفقهاء يمثلون اتجاهات محلية (كالحجاز والعراق وسوريا ومصر) وانتهى الأمر بهم إلى تكوين مدارس فقهية لكل منها آراؤها الخاصة في مختلف المسائل والقضايا. ولم تتضح صورة الفقهاء بدرجة تسمح بتأليف كتب تحصيهم وتعرّف بهم وبآرائهم إلا بعد أن تأسست تلك المدارس بالفعل في أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، ولذا لم يظهر كتاب طبقات الفقهاء لأبي إسحق الشيرازي إلا في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ومع اتساع الخلاف بين المدارس الفقهية، وخاصة في بغداد والشرق في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، بدأت تظهر معاجم التراجم الخاصة بكل مذهب على حدة. وحدث شيء قريب من ذلك في مجال الحديث، ولكن لأسباب مختلفة أهمها مسألة توثيق الحديث، وهو أمر كانت له أهميته البالغة منذ ظهور أول معجم للتراجم في هذا المجال، وهو كتاب التاريخ الكبير للبخاري.

وكما حدث بالنسبة إلى رجال الحديث والفقه، بدأت تظهر كتب في تراجم فئات أخرى أثبتت وجودها بعد أن اتضحت معالمها. فالشيعة الإثنا عشرية - مثلا - لم تتضح دعوتهم بصورة كاملة إلا بعد اختفاء الإمام الثاني عشر في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. ولذا لم يكن ممكنا ظهور كتاب في تراجمهم إلا في القرن التالي. والصوفية تأخر ظهورهم إلى أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ولذا ظهر أول معجم في تراجمهم في القرن التالي.

أما معاجم التراجم الخاصة بأعلام مدن معينة، فقد ارتبط ظهورها بظهور بعض المدن كعواصم لأقاليم كانت تحكمها أسر معينة، وكانت شبه مستقلة عن سلطة الخلافة المركزية، ولذا لم تظهر كتب تراجم الأقاليم التي تعبر عن هذا الوضع قبل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وكانت خاصة بمدن تقع في أطراف الدولة وليس في وسطها. وربما كانت بخارى عاصمة سمرقند أولى تلك الحواضر. ومع ذلك فينبغي أن نتنبه إلى أن بعض الكتب التي تندرج تحت تلك الفئة لم تكن نتيجة لهذا التطور السياسي. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب تاريخ داريا الذي ألفه عبد الجبار الخولاني، ودفعه إلى تأليفه تعلقه الشديد بمدينته. لكن حب المدينة والإعجاب بها لم يكونا الدافع الوحيد إلى تأليف كتابي تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، وإنما كان يصاحب هذا الحب نوع من الأمل في المستقبل، والإشفاق من عواقب رياح التغيير التي كانت تهب بقوة على بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وعلى دمشق في النصف الثاني من القرن التالي.

وكانت الأندلس من أكثر الأقاليم التي أُلفت الكتب في تراجم أهلها، وزخرت بها المكتبة العربية الإسلامية. وقد ارتبطت هذه الكتب إلى حدّ كبيرّ بالأزمة الفكرية والثقافية التي عاناها علماؤها في أوائل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، بعد بضع سنين من الحرب الأهلية أو «الفتن البربرية» التي حدثت في نهاية القرن السابق، والتي أدت إلى تفكك الوحدة السياسية في شبه القارة. وقد عبَّر عن هذه المحنة اثنان من عمالقة الفكر في الأندلس هما ابن حيان وابن حزم، وكلاهما شهد الحرب الأهلية، ونبّه إلى أن ولع الأندلسيين بكل فكر أو أدب يأتيهم من المشرق، قد نتج عنه أن أدبهم وفكرهم أصبح مجرد تقليد للمشارقة، لا أصالة فيه ولا شخصية. وفي هذا الجوّ كثرت المؤلفات التي تترجم للأندلسيين في محاولة لإبراز دورهم

الثقافي. واستمرارا لمعاجم التراجم التي ظهرت قبل الحرب الأهلية (كقضاة قرطبة للخشني، وطبقات العلماء والرواة للعلم بالأندلس لابن الفرضي) ركز المؤلفون، الذين جاءوا بعد الحرب الأهلية، على شبه جزيرتهم بدرجة كبيرة، وألفوا كثيرا من معاجم التراجم وذيولها. وعلى ضوء هذه الحقيقة ينبغي أن يكون تعاملنا مع معاجم التراجم التي ألفها ابن بسام وابن بشكوال وابن الأبار وابن عبد الملك المراكشي وابن سعيد الأندلسي، ومع المؤلفات المتأخرة للسان الدين بن الخطيب والمقري، على ألا ننسى أن النتاج الأدبي الضخم الذي جرى تجميعه كان مبنيا على ما سبقه من تواريخ الأدب الإقليمية مثل: يتيمة الدهر للثعالبي، وفريدة القصر للعماد الأصفهاني.

ومع أن معاجم التراجم العربية الإسلامية قد ظهرت في عصر نضج الحضارة الإسلامية، إلا أنها في مراحلها الأولى كانت معقدة في طريقة تنظيمها، وكان السبب في ذلك هو حرصها على الشمول في التغطية. فقبل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي الذي ظهرت فيه هذه الكتب، كان المألوف هو تدوين سيرة شخص واحد، ولما حاولوا أن يجمعوا عددا كبيرا من التراجم وأن يرتبوهم بطريقة تعبر عن رؤيتهم الشخصية للمرحلة المعاصرة من مراحل التطور الفكري والثقافي للمجتمع الإسلامي، كان طبيعيا أن يواجهوا مشاكل في التنظيم، وأن تكون محاولاتهم للتغلب على تلك المشاكل فجة، ولكنهم ما لبثوا أن تغلبوا على تلك المشاكل وبلغوا درجة عالية من السلاسة واليسر عندما اصطنعوا الترتيب الهجائي. ومع ذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذه العملية استغرقت وقتا طويلا، وأن الأساليب الفجة للترتيب قد استمرت جنبا إلى جنب مع أساليب الترتيب الدقيق، وخاصة في مجال الحديث بسبب طبيعته وضرورة وضع الرواة في أزمانهم لمعرفة درجة الثقة فيهم. ويعد كتاب الذهبي «سير أعلام النبلاء» الذي أُلِّف في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي مثالا واضحا على ذلك. وحتى عندما تحققت الدقة الكاملة في التنظيم، فإن الالتزام بالترتيب الهجائي لم يسلم من الاستثناءات كالبدء بالمحمدين في بعض الأحيان.

وبعد كل ما سبق، لابد من الاعتراف بأن ظاهرة معاجم التراجم العربية والإسلامية مازالت تحتاج إلى مزيد من الدراسة، فقد تميزت الثقافة العربية بثراء منقطع النظير فى هذا المجال، وهو ثراء جدير بأن تفرد له دراسة مستقلة.

٦ «الكتاب» في التراث النحوي

التطور في المحتوى والأساليب

بقلم: رمزي بعلبكي(*)

بمحض المصادفة، اكتسبت كلمة «كتاب» أهمية خاصة في النحو العربي؛ فبسبب موت سيبويه المفاجئ والمبكر فكر معاصروه في تسمية كتابه الفذ الذي لم يتمه ولم يسمِّه في حياته، ولم يجدوا له تسمية أفضل من كلمة «الكتاب» للتعبير عن عظمة عمل «سيبويه» (المتوفى حوالى ١٨٠هـ/ ٧٩٦م) وشموله. وهذا الاسم مثال للعلم بالغلَبة [١]، وهو يشير إما إلى القرآن الكريم، وإما إلى كتاب سيبويه الذي يوصف بأنه قرآن النحو [٢].

ولكتاب سيبويه أهمية أخرى تتصل بمفهوم «الكتاب» في التراث النحوي العربي. فهو أول كتاب يؤلَّف في النحو، وهو في الوقت نفسه أهم وأشمل المؤلفات النحوية التي وصلتنا. وطبيعي أنه لم ينشأ من فراغ وأن مادته ومصطلحاته

«لم تظهر الأصالة في الكتابات المتأخرة إلا عندما استقل علم البلاغة عن النحو»

بعلبكي

(*) أستاذ اللغة العربية المشارك، ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية ببيروت، متخصص في اللغات السامية، وله عدة كتب عن اللغة العربية منها:

* Semitic Arabic Writing : Studies in the History of Writing and its Semitic Roots .

وأساليبه التحليلية هي جماع كل الجهود النحوية التي سبقته على قلّتها. وإذا كان ظهور عمل نحوي غير متوقع بهذه الضخامة يعدّ شيئا لافتا، فإن الذي يلفت الانتباه أكثر هو أن المؤلفين المتأخرين لم يضيفوا إليه شيئا له قيمة حقيقية سواء في مادته أو في المصطلحات التي استخدمها، بل إنهم على العكس من ذلك حاولوا أن يتحللوا من بعض الأساليب التحليلية التي ابتدعها سيبويه، ومن المعايير الدقيقة التي وضعها للقياس والسماع. والسبب في هذا التحلل هو ميل النحاة الذين أتوا بعد سيبويه للمألوف، وخضوعهم لمجموعة جامدة من القواعد والتفسيرات المتكلّفة التي شوهت صورة النحو والنحاة، وصورتهم على أنهم ليسوا مجرد شراح ضعفاء [٣] فحسب، ولكنهم فقدوا الإحساس بصعوبة التعبير العربي.

وكان فقد هذا الإحساس أحد الأسباب الرئيسية التى أدت إلى انفصال البلاغة كعلم متميز عن النحو، وكان السبب الرئيسى لافتقار الأصالة في العصر الذي أتى بعد سيبويه. وبدلا من الاهتمام بالمعنى وبيان أثر السياق وقصد المتكلم من استخدام العوامل، ركز النحاة على أنواع العوامل وعلى ما يسمى «بالعلل».

ويمثل كتاب سيبويه مركز الدائرة في تاريخ المؤلفات النحوية. ولذا فإن أي دراسة في التراث النحوي لابد أن تتخذ من الكتاب نقطة انطلاق لها، لأنه المرتكز الأساسي في تاريخ التأليف النحوي، ولقد مرّ هذا التأليف بثلاث مراحل هي:

١ـ عصر ما قبل سيبويه، ونعني به المحاولات الأولى التي سبقت التأليف النحوي وأدت إليه.

٢ـ كتاب سيبويه، وما يمثله من نظريات ومناهج نحوية.

٣ـ ما بعد سيبويه، ونعني به التحرر من أساليب التحليل النحوي التي وضعها سيبويه. وأشهر نحاة هذه المرحلة هو «المبرد».

وقد يبدو هذا التقسيم مبسطا تبسيطا شديدا، ولكنه يمثل تطور التأليف النحوي تمثيلا دقيقا. فمن المؤسف أننا بعد سيبويه لانكاد نجد عملا يتسم بالأصالة، ولذا يمكن اعتبار الفترة التي تلت سيبويه مرحلة واحدة. والسبب في ذلك أن نحاة القرن الثالث الهجري وما تلاه كان يغلب عليهم التعقيد والقياس، ولم تكن لهم جهود أصيلة توضح أوجه الخلاف بينهم وبين سيبويه في التحليل النحوي على أقل تقدير.

وأول إشارة إلى «كتاب» نحوي، نجدها في ترجمة أقدم النحاة وهو «أبو الأسود الدؤلي» (المتوفى سنة ٦٩هـ/٦٨٨م) (٤). ومع ذلك فمن غير المحتمل أن يكون أبو الأسود، أو أي شخص آخر من معاصريه، قد حاول أن يؤلف كتابا في النحو، إلا إذا كان المقصود بكلمة «كتاب» مجرد بضع صفحات، كما توحي بذلك العبارة التي نقلها السيوطي (والتي تصفه بـ المختصر) (٥). ومن غير المحتمل أيضا أن يكون هذا «الكتاب» قد تناول النحو كله في تلك الفترة المبكرة ـ كما تدل على ذلك عبارة «السيوطي» أيضا.

ويمكن القول بأن المؤلفات الأولى كانت تقتصر على موضوعات محدودة (٦) هي:

١ـ أجزاء الكلام: الاسم الذي يدل على المسمى، والفعل وهو حركة (في زمن)، والحرف. والأسماء تقسم إلى: أسماء صريحة. وضمائر، وما لايدخل في هذا ولا ذاك.

٢ـ حروف النصب: إنّ وأنّ و«ليس» (!) و«لعلّ وكأنّ ولكن، وغيرها من عوامل الرفع والنصب والجرّ والجزم.

٣ـ ثلاثة موضوعات متفرقة هي: الفاعل والمفعول، وأساليب التعجب، وحالة البناء.

فهذه الموضوعات هي التي جذبت انتباه نحاة القرن الأول وأوائل القرن الثاني، لأنها المسؤولة عن اللحن، الذي كان سببا أساسيا لنشأة التفكير النحوي (٧). ولم يكن تقسيم الكلام إلى أقسام قد ظهر في تلك المرحلة لأن النحاة لم يكونوا يعوّلون كثيرا على تعلم النحو، بل إن الشبه بين أقسام الكلام ووظائف تلك الأقسام في كتابات أبي الأسود التي نقل فيها آراء الإمام عليّ من ناحية، وأسلوب معالجة سيبويه للموضوع من ناحية أخرى، يمكن أن يفهم على أنه جزء من محاولة نسبة وضع أسس النحو إلى «عليّ بن أبي طالب»، خاصة أن الكتاب قد أعطى أولوية لأجزاء الكلام وناقش خطوطها العريضة (٨).

ومن المؤكد أن مفهوم القياس لم يخطر على بال النحاة في تلك المرحلة المبكرة، فنحن لا نجد له ذكرا في كتاباتهم، كما أن تصنيفهم للحروف كان مضطربا، بدليل أن إضافة «ليس» إلى الحروف الخمسة الأخرى التي تدخل على الأسماء فتنصبها لا يتماشى مع مفهوم «القياس» كما استخدمه النحاة

المتأخرون. فإذا أضفنا إلى ذلك أن «العامل» و«العمل» لم يكن لهما أهمية في ذاتهما في تلك المرحلة، أمكننا رفض ما ذكره ابن سلام من أن أبا الأسود هو «أول من أسس العربية» وأول من ابتدع القياس النحوي [٩].

وعلى عكس الكتابات غير الواقعية وغير الموثقة عن المؤلفات النحوية المتمثلة في كتابات أبي الأسود ومعاصريه، فإن لدينا مادة موثوقا بها عن نحاة القرن الثاني الذين سبقوا سيبويه، وقد استقينا تلك المادة أساسا من سيبويه نفسه.

وتكمن أهمية المرحلة الثانية التي تلت البدايات الأولى للكتابات النحوية قبل سيبويه في استخدام القياس، وهو أسلوب أصبح فيما بعد العمود الفقري للنحو العربي. وأبرز من يمثلون هذه المرحلة:

١ـ «عبد الله بن أبي إسحق» (المتوفى ١١٧هـ/ ٧٣٥ م): فقد ذكره سيبويه سبع مرات [١٠] ولكن ذكره لا يعني أنه يمثل تيارا يعتمد على القياس بدرجة كبيرة [١١]، أو أنه أول نحوي بصري [١٢].

٢ـ «عيسى بن عمر» (المتوفى ١٤٩هـ/ ٧٦٦ م): وقد ورد ذكره في كتاب سيبويه عشرين مرة، ولكنه لا يمثل تيار القياس [١٣] بالمعنى الذي قصده سيبويه ومن جاء بعده من النحاة. أي أن القياس بصورته المتأخرة المعقدة لا يصدق عليه، مع أننا نجد في بعض آرائه [١٤] ميلا لمقارنة جملتين أو عبارتين متشابهتين.

٣ـ «أبو عمرو بن العلاء» (المتوفى ١٥٤هـ/ ٧٧٠ م): وقد ذكره الزبيدي في كتابه طبقات النحويين واللغويين ضمن النحويين، كما ذكره مع اللغويين أيضا [١٥]. ومع أنه ذُكر في الكتاب سبعا وخمسين مرة إلا أن المرات التي ذكر فيها تبين أنه أقرب إلى اللغة منه إلى النحو، فقد نُقل عنه في قراءات القرآن [١٦] ورواية الشعر [١٧] وأقوال العرب [١٨] إلى جانب بعض شروحه وتعليلاته لمسائل لغوية أكثر مما هي نحوية [١٩].

٤ـ «أبو الخطاب الأخفش الكبير» (المتوفى ١٧٧هـ/ ٧٩٣ م): وقد ذكره الزبيدي [٢٠] ضمن النحويين لا اللغويين، مع أن ما ورد عنه في كتاب سيبويه يرجح أن العكس هو الصحيح. فقد ذُكر ثماني وخمسين مرة جميعها في مسائل لغوية وليست نحوية [٢١]. ومن بين هذه المواضع ثمانية خاصة بأبيات من الشعر [٢٢]، والبقية نثر سمعه أبو الخطاب من العرب الذين يصفهم سيبويه بأنهم «موثوق بعربيتهم».

٥ ـ «يونس بن حبيب» (المتوفى ١٨٢هـ/ ٧٩٨ م): وقد ذكره سيبويه في الكتاب ٢١٧ مرة [٢٣]، وفي كثير من الحالات نقل عنه رواية صيغ معينة: اثنتان منها وردت في آيات قرآنية [٢٤]، وعشرون وردت في أبيات من الشعر [٢٥]، وثماني عشرة صيغة خاصة باستخدامات ذكرها أبو عمرو أو وجهات نظر تبناها [٢٦]، إلى جانب عبارات نثرية كثيرة [٢٧]. ويعد يونس (بالإضافة إلى الخليل الذي سيأتي ذكره فيما بعد)، أول نحوي نجد فيما كتبه منهجا محددا تدعمه النصوص. ومع أن الحديث عن هذا المنهج يخرج عن حدود بحثنا هذا، إلا أن ملامحه الرئيسية تتلخص فيما يلي:

أ ـ التوسع في استخدام «التقدير» في الإعراب. وقد أدى ذلك إلى إقحام العوامل التي افترض حذفها [٢٨].

ب ـ صياغة قواعد نحوية تحظى بقبول عام. وتلك خطوة مهمة جدا في تاريخ النحو الذي كان حتى ذلك الحين معنيا أساسا بالمفردات أكثر من عنايته بإرساء قواعد عامة تنتظم تلك المفردات [٢٩].

جـ الاعتماد على شواهد شاذة في استنباط القواعد النحوية [٣٠]، ولذا كان اعتماده أساسا على السماع، وقبول الاستخدامات النادرة.

٦ـ «الخليل بن أحمد» (المتوفى ١٧٥هـ/ ٧٩١ م): وكان دوره واضحا في الكتاب كله على عكس النحاة الخمسة السابقين. فقد ذكره سيبويه ٦٠٨ مرات كثير منها يشمل فصولا بكاملها [٣١]. وقد كان الرازي على حق حين أكد على أن كتاب سيبويه يضم علوما جمعها من الخليل [٣٢]. ومن ثم يصبح من غير المنطقي أن نزعم أنه يمكن دراسة المنهج اللغوي للخليل أو سيبويه بمعزل عن بعضهما، فأي استنتاج نشير فيه إلى سيبويه ينطوي في الحقيقة على إشارة إلى أستاذه الخليل.

وإلى جانب النحاة الذين ذكرهم سيبويه بأسمائهم نجده يشير في سبعة عشر موضعا إلى مجموعة يطلق عليها «نحويون» [٣٣]، وهي تسمية غير واضحة [٣٤] خاصة أن ستة من هذه المواضع السبعة عشر تذكر أمثلة افتراضية وضعها النحاة على خلاف ما تكلم به العرب فعلا.

وهذه الجهود النحوية التي سبق ذكرها لا تمثل الأساس الذي بُني عليه كتاب سيبويه والمؤلفات النحوية لعدة قرون فحسب، وإنما تبين، بالإضافة إلى ذلك، أنه على الرغم من أن من تقدموا سيبويه قد شغلوا أنفسهم ببعض القضايا النحوية

الأساسية، إلا أنه لم يظهر كتاب في النحو قبل كتاب سيبويه. ومن غير المعقول أن يكون سيبويه الذي يكثر من الاستشهاد بسابقيه ويرجع إليهم الفضل قد أهمل عمدا أي كتاب نحوي سبقه. أما ما يروى من أن «عيسى بن عمر» ألف كتابين في النحو هما «الجامع» و «الإكمال» (٣٥) فإننا لا نجد إشارة واحدة أو نصا واحدا من أيّ من الكتابين في كتاب سيبويه أو أي كتاب نحوي متأخر، ومن ثم فإننا نشك شكا كبيرا في وجود هذين الكتابين.

ومعنى هذا أنه لم يبق لنا غير كتاب واحد في النحو ألف قبل كتاب سيبويه أو في عصره وهو مقدمة في النحو لخلف الأحمر (المتوفى ١٨٠هـ/ ٧٩٦ م)، ولكن هناك دلائل تشير إلى أن هذا الكتاب لم يؤلَّف في القرن الثاني، وهي:

١- أن الكتاب لا ينسب إلى خلف في المصادر، كما أن هذه المصادر لا تعده من كتب النحو المحض، لأنه يغلب عليه الشعر بصفة أساسية، وفيه بعض المعلومات المعجمية بدرجة أقل (٣٦). وقد كان يقال إن الأصمعي أفضل من خلف في النحو (٣٧)؛ مع أنه (أي الأصمعي) لم يكن يعدّ من النحاة.

٢- أن الغرض من تأليف الكتاب كما أوضحه مؤلفه، هو مساعدة قارئه على تحسين لغته في أي كتاب يكتبه، وفي أي شعر ينشده، وفي أي خطبة أو رسالة يؤلفها (٣٨). وهذا لا يستقيم مع الاتجاه الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. فعلى الرغم من أن بداية التأليف النحوي العربي كانت مرتبطة بأغراض تعليمية، إلا أن تطوره فيما بعد كان يسير في اتجاهات شتى، ولم يعد الجانب التعليمي للظهور بوضوح إلا في أواخر القرن الثالث.

٣- أن المؤلف يتكلم عن «أصول» و«أدوات» و«عوامل» نحوية (٣٩)، ويقسم أجزاء كثيرة من كتابه تبعا لهذه العوامل، فتراه يذكر عوامل الرفع والنصب والجر وغيرها تحت عناوين مستقلة؛ وهذا الترتيب، وخاصة «الأصول»، يؤكد أن المؤلف كان يكتب بعد القرن الثاني، لأن هذا المصطلح لم يكن قد استخدم بمعنى القواعد النحوية، ولأن ترتيب العناوين بهذا الشكل لم يظهر إلا في القرن الرابع وما تلاه.

٤- أن المؤلف يذكر البصريين والكوفيين في موضعين خاصين بالمصطلحات، حيث يقول إن الكوفيين يستخدمون مصطلح «استثناء» في حين يستخدم البصريون «قطع» أو «إغراء» (٤٠)، ويستخدمون «إيجاب» بدلا من «تحقيق» (٤١). فكيف يتسنى عمل إشارة كهذه في وقت لم تكن المدرستان النحويتان قد ظهرتا بعد؟

وهكذا يمكن إرجاع مكونات كتاب سيبويه إلى الجهود النحوية السابقة عليه، وخاصة جهود النحويين الذين نقل عنهم. وإذا استبعدنا المقدمة المنسوبة إلى «خلف الأحمر» على أساس أنها من مؤلفات القرن الثالث أو حتى القرن الرابع، فإننا يمكن أن نخلص مطمئنين إلى أن كتاب سيبويه كان أول كتاب في النحو العربي. ومن الطريف أن هذه المحاولة الأولى لم يتفوق عليها المؤلفون المتأخرون، ولم يعترض على طريقة صاحبها في التحليل اللغوي إلا «ابن مضاء» في كتابه «الرد على النحاة».

وبعد دراسة المرحلة التي أدت إلى ظهور أول كتاب نحوي، يمكن رصد تطور الكتب النحوية وأساليبها، وذلك بمقارنة كتاب سيبويه بمؤلفات النحاة المتأخرين. وقد سبق أن ذكرنا أن النحاة الذين أتوا بعد سيبويه يمكن أن يصنفوا في مجموعة واحدة على أساس أنه ابتداء من القرن الثالث وما تلاه، كان هناك اتجاه مطرد للابتعاد عن بعض العناصر الأساسية التي تكوِّن منهج سيبويه وطريقته، وقد نتج عن ذلك تغير جوهرى في النظرة إلى الموضوعات التي ينبغي أن يتضمنها كتاب النحو والهدف من تأليفه. وعلى رغم الحاجة إلى دراسة مفصلة لتتبع هذا التطور في مظاهره المختلفة، إلا أننا سنقتصر في هذا الجزء من البحث على عرض الملامح الرئيسية كما توضحها المقارنة بين كتاب سيبويه وأول كتاب نحوي أساسي أُلِّف بعده، وهو المقتضب للمبرّد (المتوفى ٢٨٥هـ/٨٩٨ م).

ويجب أن نؤكد هنا على أن سيبويه قد وضع الملامح الرئيسية لأي كتاب في النحو، وأن الفرق بينه وبين المؤلفين المتأخرين ينحصر في بعض أساليب الإعراب، أما الملامح الأخرى وأهمها الملامح العامة فلم يطرأ عليها أي تغيير. وهذه الملامح العامة ينبغي ألا تتوه وسط التفاصيل الكثيرة التي يمكن أن تتضمنها عملية المقارنة، وتتمثل فيمايلي:

١ـ الفصل بين «اللغة» و«النحو»: فقد ظل مجال النحو الذى حدده سيبويه متميزا عن اللغة التي يختلف تاريخها وتطورها عن تاريخ النحو وتطوره.

٢ـ ضم «الصرف»: فعلى الرغم من الإدراك المبكر بأن الصرف له هويته المتميزة، وأنه يمكن أن يكون موضوعا لكتاب بكامله، إلا أن أغلب المؤلفين المتأخرين قد اتبعوا منهج سيبويه في دراسة موضوعات الصرف جنبا إلى جنب الموضوعات اللغوية التي تدرس الجملة أكثر مما تدرس الكلمة. وممن استمروا علي طريقة سيبويه، المبرد (المتوفى ٢٨٥هـ/ ٨٩٨ م) في المقتضب،

وابن السَّراج (المتوفى ٣١٦هـ/ ٩٢٨م) في الموجز والأصول في النحو، والزبيدي (المتوفى ٣٧٩هـ/ ٩٨٩م) في الواضح [٤٢]. وقد ظل الجزء الصوتي من علم الصرف، الذي تناوله سيبويه في الجزء الثاني من كتابه، موجودا في معظم المؤلفات المتأخرة.

٣ـ الشواهد: فقد شكلت شواهد سيبويه المادة الأساسية للمؤلفين المتأخرين ولم يضف إليها هؤلاء المؤلفون إلا إضافات يسيرة. والسبب في ذلك أنهم لم يسمحوا بمدّ الفترة الزمنية التى يُستشهد بشعرائها إلى ما بعد القرن الثاني الهجري، ولم يتجاوزوا هذه الفترة إلا بالنسبة إلى لغة الحديث النبوي [٤٣].

٤ـ تنظيم المادة: فقد اتبع النحاة المتأخرون طريقة سيبويه في عرض مادة كتابه، مع بعض الاختلافات الطفيفة.

٥ـ أدوات الإعراب: فعلى رغم ما أضافه النحاة المتأخرون لدراسة النحو، وعلى رغم ابتعادهم عن الميزان الدقيق الذي وضعه سيبويه في تحليله ـ كما يتضح من تفرقته بين السماع والقياس ـ تبقى حقيقة مؤكدة هي أن النحاة المتأخرين قد تبنوا «أدوات» الإعراب التي استخدمها سيبويه ـ متأثرا فيها بالخليل ـ تبنيا كاملا. فنحن نجد في مؤلفاتهم المتأخرة مفاهيم مثل: «تقدير» و«حذف» و «علة» و«عامل» و«معمول» و«أصل» وغيرها، وهذه المفاهيم تطبق بالطريقة نفسها التي استخدمها سيبويه في الكتاب. يضاف إلى ذلك أن مجموعة المصطلحات التي استخدمها سيبويه ـ معتمدا فيها على الخليل بدرجة كبيرة كما أسلفنا [٤٤] ـ قد انتقلت إلى النحاة المتأخرين مع إضافات يسيرة [٤٥]. وحتى المصطلحات الكوفية ـ برغم بعض خصوصياتها ـ نجدها تشبه المصطلحات التى استخدمها وطورها سيبويه إلى حد كبير.

وتتلخص أوجه الخلاف الرئيسية بين سيبويه والنحاة المتأخرين الذين يمثلهم المبرّد، فيما يلي:

١ـ القياس والسماع: فكلا المؤلفين يستخدمان هذين المصطلحين بطريقة واحدة تقريبا، ولكن المبرد يقدم المصطلح الأول على الثاني؛ فالقياس بالنسبة إليه ليس مجرد أسلوب لدراسة النحو، ولكنه إلى جانب ذلك عملية عقلية محض يمكن أن تكون الحَكم في المسائل النحوية، وتدل استخداماته لمصطلحات مثل «منهاج القياس» [٤٦] و«حقيقة القياس» [٤٧]، وهي مصطلحات لم ترد في كتاب سيبويه، على أنه يستخدم القياس بطريقة أكثر تحديدا.

ويبدو أن المبرد قد طوّر الميزان الدقيق الذي وضعه سيبويه للتفرقة بين القياس والسماع، فسيبويه يضع حدودا للقياس ويحترم السماع. ومع أنه لم يذكر سوى أربعة أمثلة للسماع (٤٨)، إلا أنه لم يستبعد قبول صيغ أخرى صحيحة، في حين يرفض المبرد كثيرا من الصيغ الصحيحة ويعدّها خطأ، وقد يلجأ إلى رفض «الرواية» للتدليل على صحة رأيه (٤٩).

وهذه المسألة تأخذ أبعادا أخطر عندما يدفعه تفضيله للقياس على السماع إلى تطبيق مبدأ القياس لدرجة تفرز له صيغا تخالف ما صحّ عن العرب بالسماع. وقد أشار «ابن ولاد» في رده على المبرد إلى أنه ليس من حقه ولا من حق النحاة أن يطبقوا القياس، لأنه ـ حتى لو صحّ ـ يتمخض عن صيغ لا وجود لها في لغة العرب، ويؤيد وجهة نظر سيبويه القائلة بأن تطبيق القياس لتوليد صيغ معينة لا يُقبل إلا إذا كانت تلك الصيغ تتفق مع كلام العرب (٥٠). ولسوء الحظ فإن تأييد ابن ولاد لسيبويه قد رجح عليه تزايد قبول النحويين المتأخرين للرأي القائل بتقديم القياس على السماع، مما أدى إلى تغير كبير في كتب النحو.

٢ـ العمل والتعليل: بمعنى أن أي ظاهرة نحوية لابد لها من سبب يفسرها، وهذا السبب غالبا ما يتمثل في علاقة العنصر المتحكم بالعنصر المحكوم. وقد سيطرت هذه الفكرة علي تفكير كل النحاة العرب تقريبا، وخصوصا في الفترة التي غلب فيها تأثير الخليل وسيبويه. ومع أن معظم النحاة المتأخرين، ومنهم المبرد، قد قبلوا أكثر العلل التي ذكرها سيبويه (٥١)، إلا أن دراسة توظيف المبرد لمفهومي «العمل» و«التعليل» تكشف عن خلاف بينه وبين سيبويه. وهو خلاف يتضح بصفة خاصة في المصطلحات التى يعبر بها كل منهما عن مفهوم «العامل»؛ فقد تردد ذكر مصطلحات «عامل» و«عاملة» و«عوامل» فى كتاب سيبويه خمسين مرة، ومع ذلك فإن أغلبها لا يعبر عن مفهوم العامل (٥٢). وفي تعبير مثل: «وكان العامل فيه ما قبله من الكلام» (٥٣)، نجد أن كلمة «عامل» هنا لا تعني مفهوم «العامل»؛ لأنها تفتقر إلى درجة التجريد المطلوبة لمثل هذا المفهوم. ومع أن سيبويه قد عبّر عن الفكرة بطريقة أوضح في بعض المواضع الأخرى (٥٤)، إلا أن المبرد لم يعبر عن هذا المفهوم بدقة بالغة فحسب (٥٥)، وإنما تحدث عن الأنواع المختلفة للعوامل واستخدم تعبيرات مثل «عوامل الأفعال» (٥٦) و«عوامل الأسماء» (٥٧) و«تصرُّف العامل» (٥٨) و«العطف على العاملين» (٥٩). ومن التعبيرات الأخرى التي يستخدمها

المبرد «باب العوامل» [٦٠] الذي يوضح أن مفهوم «العامل» قد أصبح يشكّل موضوعا في حدّ ذاته. والحق أنه يستخدم لغة منطقية في دراسته للعوامل كقوله: «فإذا جعلت لها عوامل تعمل فيها لزمك أن تجعل لعواملها عوامل، وكذلك لعوامل عواملها إلى مالا نهاية» [٦١]. وقد استمر استخدام تلك الطريقة في تناول العوامل عند النحاة المتأخرين وبلغت ذروتها في مؤلفات خصصت بكاملها للعوامل [٦٢]، وذلك تطور آخر للمؤلفات النحوية يستحق التنويه.

أما بالنسبة إلى «التعليل»، فإننا نجد المبرد ـ مثله في ذلك مثل سيبويه ـ يحدد أسبابا تفسر تلك الظاهرة النحوية، ولكن استخدامه لتلك الأداة كان أكثر تعقيدا من استخدم سيبويه، فهو يستخدم مصطلح «علة» للدلالة على عدة ظواهر مثل «اللبس» [٦٣] و«الحذف» [٦٤] و«الاختلاف» [٦٥] و«الجواز» [٦٦]، كما يستخدم مصطلح «علل» للدلالة على مباحث وجزئيات «باب» معين [٦٧]. ومن هذا يتضح كيف تمخض التطبيق المتصل للعلة عن تغير في المعنى حتى أنه يمكن أن يقال إن بابا في النحو يتكون من عدد من «العلل».

وتتمثل المظاهر الرئيسية للاختلاف بين استخدام سيبويه لـ «التعليل» واستخدام المتأخرين من النحاة له ـ ويمثلهم هنا المبرد ـ فيمايلي:

أ ـ كثير من الظواهر التي يحدد لها المبرد «علة» لايذكر لها سيبويه أسبابا، ومن الأمثلة على ذلك سكون اللاحقة الساكنة في جمع المذكر الغائب (كما في ضربوا) خلافا لجمع المؤنث الغائب (في مثل: ضربن)[٦٨]، وتمييز العدد [٦٩] والمنادى المفرد المنتهي بضمة [٧٠].

ب ـ كثير من الظواهر التي حدد لها سيبويه علة واحدة، ذكر لها المبرد علتين أو أكثر [٧١]. واستخدام المبرد لعبارات مثل «وسنذكر ذلك باستقصاء العلة فيه» [٧٢] يوضح ميله لاستيفاء كل العلل الممكنة لأي ظاهرة يدرسها.

ج ـ كثير من العلل التي يذكرها المبرد أكثر تعقيدا من تلك التي ذكرها سيبويه، ومثال ذلك أن سيبويه يذكر التخفيف على أنه علة الكسرة قبل «الكاف» في «أحلامكم» في لغة بكر بن وائل لأنه «أخف من أن يُضم» [٧٣]، في حين يرفض المبرد هذا الاستخدام ويعده غير مقبول من أهل النظر [٧٤]. وفي الوقت الذي يؤكد فيه سيبويه أن حذف النون من المثنى والجمع عندما تلحق النون المجهورة المضعفة بالفعل قصد به تجنب اللبس بين المفرد والمثنى أو الجمع [٧٥]، نجد المبرد يلجأ للقياس لدرجة من التعقيد ينتقده فيها ابن ولاد [٧٦].

وكما كانت دراسة العوامل سببا في ظهور نوع جديد من الكتب النحوية تناول تلك «العوامل»، فكذلك كانت دراسة العلل سببا في ظهور نوع آخر من الكتب النحوية تناول «الأسرار» (أو العلل) مثل أسرار العربية والإغراب في جدل الإعراب لابن الأنباري، وفيهما يتتبع المؤلف العلل وكأنها تدريبات عقلية في المنطق أكثر مما هي أداة للإعراب.

٣ـ وإذا انتقلنا إلى التقسيمات الفرعية، وجدنا النحاة المتأخرين، بصفة عامة، يميلون إلى تقسيم الظواهر النحوية ومعالجتها بدقة أكثر، وغالبا ما يظهرون قدرتهم على المعالجة التفصيلية للظاهرة وعلى تقديم كل مفرداتها تحت عنوان واحد. ومثال ذلك أننا نجد المبرد يقسم المعارف على أساس درجة تعريفها (٧٧)، في حين لا يميز سيبويه بينها هذا التمييز (٧٨). وشبيه بذلك أننا نجد المبرد يذكر خمسة أنواع للبدل (٧٩)، في حين يذكرها سيبويه في مواضع متفرقة (٨٠) دون أدنى محاولة للتمييز بينها.

٤ـ وبالنسبة إلى التعليلات «المنطقية» للظواهر النحوية، فإننا نجد الكثير منها عند المبرد. وهذا الموضوع يستحق دراسة مفصلة، ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض مظاهر تلك المعالجة المنطقية كمثال على ما طرأ على كتب النحو من تغير. من ذلك «الفنقلة» (٨١) (وهي أسئلة افتراضية وإجاباتها)، و«الإحالة» (٨٢) و«التسلسل» (٨٣)، ومنه أيضا استخدام مصطلحات وتعبيرات منطقية وفلسفية (٨٤) مثل قوله «..فالشيء أعم ما تكلم به، والجسم أخص منه، والحيوان أخص من الجسم... بأنك تقول كل رجل إنسان ولا تقول كل إنسان رجل».

والحق أن سيبويه لا يقارن به أيٌّ من النحاة المتأخرين، فلم تظهر الأصالة في الكتابات المتأخرة إلا عندما استقل علم البلاغة عن النحو نتيجة تطبيق معايير النحاة على الاستخدامات الصحيحة، وعجزهم عن تقديم نظرية للمعنى تتوافق مع نظريتهم عن القياس والعامل وما شابههما. وقد بدأ هذا العلم بنظرية الجرجاني التي ضمنها كتابه «دلائل الإعجاز»، الذي يؤكد فيه أن النحو يجب أن ينصبّ على دراسة المعنى، ويتهم النحويين بأنهم أخفقوا في دراسة النحو من تلك الزاوية (٨٥). ولكن هذه الدعوة لم تدم طويلا، فقد أصيبت البلاغة فيما بعد بالجمود وعدم القدرة على التجديد، ولم يلبث المؤلفون المتأخرون أن تمردوا على الأساليب الراسخة التي وضعها أسلافهم وتضمنتها مؤلفاتهم الأساسية الأولى في المجالين.

7 دور المرأة في فن الخط العربي

بقلم: صلاح الدين المنجد(*)

يلاحظ الباحثون الذين يدرسون دور المرأة أنه كان لها على مدى التاريخ كله إسهام بارز في كل مجالات النشاط البشري، في السياسة والحكومة والتعليم، وأن مهمتها لم تكن قاصرة على الأمومة ورعاية شؤون البيت كما تصور البعض.

وقد احتلت المرأة مكانة متميزة في المجتمع العربى بما أبدعته من فنون التأليف، وبما أحرزته من تفوق في فن الكتابة والخط، وكثيرا ما وكل إليها تدبير أمور القصور. وكثير من النساء حصّلن المعارف وأصبحن عالمات شهيرات، ومنهن من نسخن المصاحف والكتب من كل نوع بما فيها الأدب والشعر والحديث بطريقة بارعة غاية في الجمال، ثم قابلن تلك النسخ التي كتبنها بأصولها لتصحيح ما قد يقع فيها من خطأ. وكثيرا ما اعتمد عليهن رجال الحكم في كتابة نصوص المعاهدات السياسية بسبب قدراتهن الفائقة في الكتابة.

«إن مدادها يشبه سواد شعرها، وورقها يشبه بشرة وجهها الخمري»

كاتب مجهول في وصف إحدى الخطاطات

(*) عالم يتمتع بشهرة واسعة في العالم العربي. ألّف وحقق أكثر من مائة كتاب. كان مستشارا بجامعة الدول العربية ومديرا لمعهد المخطوطات بها، وإليه يرجع الفضل في إصدار مجلة المعهد. وهو عضو في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، والمجمع العلمي بدمشق.

الإسلام يحض على العلم والكتابة

وعند ظهور الإسلام لم يكن يعرف الكتابة في قبيلة قريش غير سبعة عشر رجلا وثلاث نساء، وكان النبي ﷺ حريصا على أن يتعلم أصحابه القراءة والكتابة. والقرآن الكريم واضح فيما يتصل بهذه النقطة. فالله سبحانه يقسم بالقلم حيث يقول: ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾[1]، ويأمر نبيه بالقراءة حيث يقول: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق (١) خلق الإنسان من علق (٢) اقرأ وربك الأكرم (٣) الذي علم بالقلم (٤) علم الإنسان ما لم يعلم (٥)﴾ [2]. وكان النبي ﷺ يحث على العلم، وأمر المتعلمين من أصحابه بأن يعلموا غيرهم. وقد أمر الله نبيه ﷺ بأن يلتمس المعرفة مهما كلفته من مشقة.

ومن أوليات الآيات القرآنية التي نزلت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة المنورة آية المداينة التي يأمر الله فيها بكتابة الدين حيث يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾ [3] وهكذا وردت الكتابة في التشريع المالي لتسجيل العقود ولحماية الحقوق.

وقد أمر النبي ﷺ بالكتابة في مجال آخر هو الوصية قبل الموت. فشجع على أن يكتب الإنسان وصيته قبل وفاته، وعلى أن يهب بعض ممتلكاته للفقراء.

ومع أن النبي ﷺ كان أميا لا يقرأ ولا يكتب بدليل قول الله سبحانه ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك﴾[4]، إلا أنه اهتم بالكتابة وخاصة كتابة القرآن الكريم اهتماما شديدا، واتخذ له كتابا من صحابته الذين يعرفون الكتابة، منهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت، وأبيّ بن كعب ومعاوية بن أبي سفيان وزيد بن أرقم، واختص كلا منهم بكتابة شأن من شؤونه، فكان زيد بن ثابت - على سبيل المثال - كاتب الوحي. وفضلا عن ذلك فقد اتخذ النبي ﷺ مكانا في مسجده للتعليم (الصُفَّة) وكلف من يقوم بتعليم الكتابة مثل عبد الله بن سعيد بن العاص وعبيدة بن الصامت، كما أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن وحضرموت لتعليم الناس أمور دينهم.

ولم يكن اهتمام النبي ﷺ بالتعليم مقصورا على الرجال، وإنما أمر بتعليم النساء أيضا، وكلف امرأة كانت تعرف الكتابة، وهي شفاء بنت عبد الله العدوية، بأن تعلم زوجته حفصة الكتابة.

كذلك كان صحابة النبي ﷺ يأمرون الناس بأن يتعلموا الكتابة، يقول علي بن أبي طالب «علموا أولادكم الكتابة والرماية»، ويقول أيضا إن «الخط الجميل يجعل الحق أكثر وضوحا» وإنه «مفتاح الرزق»، ويقول عبد الله بن العباس: «الخط لسان اليد».

ومن الأمور التى توضح بجلاء حرص النبي ﷺ على نشر التعليم أنه بعدما انتصر على قريش في غزوة بدر، وأسر منهم عددا كبيرا، لم يكن لدى معظمهم مال يفتدي نفسه به، فجعل فداء الأسير منهم أن يعلم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة.

في ضوء هذه الاعتبارات كلها، وما صاحبها من حماس للتعلم، مضى المسلمون يحصّلون المعرفة ويتعلمون الكتابة، فانتشر الخط العربي وظهرت مؤلفات كثيرة تقدر بالملايين في علوم الدين وفي العلوم الإنسانية والطبيعية أيضا، وبلغت مؤلفات بعضهم أربعمائة كتاب. وممن تميز بغزارة التأليف الكندي الفيلسوف، والجاحظ الأديب، والمدائني المؤرخ، وابن عربي الفيلسوف الصوفي، والسيوطي العالم بأمور الدين واللغة والتاريخ.

إبداع العرب في مجال الخط العربي

كتب العرب في مكة بخط يسمى المكي، وهو مشتق من الخط النبطي. وبعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة المنورة في عام ٦٢٢م استُنبط خط يسمى الخط المدني، وهو يختلف قليلا عن الخط المكي. وبعد تأسيس مدينة الكوفة في عام ٦٣٨م ظهر الخط الكوفي الذي يمثل بداية مرحلة جديدة في تاريخ الخط العربي، لأنه كان بداية للتطوير والتحسين والتنوع في الخطوط.

ومع انتشار الإسلام انتشر الخط الكوفي في كل البلاد التي فتحها المسلمون، وطبعه كل قطر بطابعه الخاص، فبدأنا نرى الخط الدمشقي أو السوري، والبغدادي أو العراقي أو المحقّق، والمصري، والقيرواني والأندلسي. ونُسب بعض الخطوط إلى أُسَر حاكمة مثل الخط الكوفي

الفاطمي والأيوبي والمملوكي. وظل هذا الخط بكل أشكاله هو الذي تكتب به المصاحف حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي عندما ظهر ابن مقلة ومن بعده ابن البواب وبدأت كتابة المصاحف بالخط النسخي. وشهد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي اختفاء الخط الكوفي من كتابة المصاحف، وإن ظل يستخدم في زخرفة المساجد وكتابة شواهد القبور. وبمرور الزمن ظهرت أنواع جديدة متطورة من الخطوط مثل النسخ الجديد والرقعة والثلث والديواني والتعليق، وبرع الفرس والأتراك فيما بعد في إبداع أنواع جميلة من الخطوط.

وباستخدام هذه الثروة من الخطوط، أنتج المسلمون ملايين الكتب والمصاحف المخطوطة. ولم يقدَّر لأي حضارة أخرى من الحضارات القديمة بما فيها الحضارة اليونانية والسريانية والرومانية أن تنتج مثل هذه الأعداد الهائلة من المؤلفات التي تمخضت عنها الحضارة الإسلامية والعربية.

مكانة الخط في الإسلام

وقد احتل الخط مكانة رفيعة في ظل الإسلام ولعب دورا مهما في المجتمع لعدة أسباب هي:

١ـ أن الإسلام شجع على القراءة والكتابة منذ ظهوره.
٢ـ أن الخط أصبح أداة رسمية ودينية.
٣ـ أن الخط العربي كان جميلا وقابلا للتطور.
٤ـ أن الدول الإسلامية احتضنت الخطاطين وشجعتهم.
٥ـ أن الخطاطين المسلمين كانوا عباقرة موهوبين.

وقد دخل الخط العربي في كل مجالات الحياة، فكُتبت المصاحف والمؤلفات العلمية والدينية والأدبية بخطوط جميلة، وازدانت المساجد والمنابر والقصور والحمامات والطنافس والوسائد والآلات الموسيقية والسيوف والخوذات، وحتى الأجهزة العلمية مثل الأسطرلاب والمجسمات الجغرافية، بأشكال جميلة من الخطوط. والغريب أن الخطاطين الذين أبدعوا روائع اكتسبت شهرة عالمية لم يكونوا كلهم من الرجال، وإنما لعبت المرأة دورا بارزا في ازدهار الثقافة الإسلامية.

الخط من وظائف المرأة

كانت القراءة والكتابة عاملا مساعدا على إكساب النساء مهارات ثقافية متنوعة أهلتهن ليصبحن عالمات وكاتبات وشاعرات، كما أهلتهن لتولي وظائف مرموقة في الدولة، وللعمل في دواوين الخلفاء وشغل الوظائف العامة. ففي القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي يذكر الجاحظ أنه «لم يزل للملوك والأشراف إماء يختلفن في الحوائج ويدخلن في الدواوين، ونساء يجلسن للناس، مثل خالصة جارية الخيزران، وعتبة جارية ريطة ابنة أبي العباس، وشكرٌ وتركيّة جاريتي أم جعفر، ودُقاق جارية العباسة، وظلوم وقسطنطينة جاريتي أم حبيب، وامرأة هارون بن جعبويه، وحمدونة أمة نصر بن السندي بن شاهَك. ثم كن يبرزن للناس أحسن ما كُنَّ وأشبه ما يتزيَّنَّ به، فما أنكر ذلك منكر، ولا عابه عائب (٥).

وقد لعبت ستّ نسيم، إحدى الحظايا في أواخر العصر العباسي دورا بارزا في عهد الناصر لدين الله (المتوفى ٦٢٢هـ / ١٢٢٥م). فقد علمها الخليفة الخط إلى درجة أنها كانت تكتب بخط جميل يقارب خطه، وعندما تقدمت به السن وضعف بصره وأدركته الشيخوخة وعجز عن تصريف أمور الرعية، أمرها بأن تردّ على كل ما يصله من مكاتبات، وكانت أهلا لذلك، وظلت تمارس تلك الوظيفة لفترة طويلة (٦).

وبعض الشعراء المتعلمين علموا النساء لمساعدتهم. فالشاعر الشهير أبو العتاهية كانت عنده أمَة أهداها شعره فنسخت له هذا الشعر بطريقة رائعة، والحافظ محمد بن العباس بن الفرات جامع الحديث (المتوفى ٣٨٤هـ / ٩٩٤م) الذي ألَّف مائة مجلد في تفسير القرآن ومثلها في التاريخ كانت عنده أمة تراجع ما نسخه من الكتب الأخرى للتأكد من عدم وقوع أي خطأ في النقل. وتلك مهمة تحتاج إلى درجة عالية من التعليم والدقة.

وفي قصور الخلفاء في الأندلس، ذاعت شهرة النُّضار (المتوفاة ٣٧٤هـ/٩٨٤م) محظية الخليفة الحكم بن عبد الناصر الأموي، فهي لم تكن شاعرة فحسب، ولكنها كانت عالمة في الرياضيات أيضا، وكانت تشتغل بجميع العلوم وتمارس الخط أيضا (٧). وكانت لُبنى (المتوفاة ٣٩٤هـ/ ١٠٠٣م) كاتبة المستنصر (المتوفى ٣٦٦هـ/٩٧٦م) شاعرة ونبغت في النحو والبلاغة والرياضيات، وأبدعت مجموعة من الأعمال الخطية الرائعة (٨). وكانت مُزْنة (المتوفاة ٣٥٨هـ/٩٦٨م) كاتبة الخليفة الأندلسي الناصر لدين الله، من أشهر الخطاطين (٩).

وقد نبغ كثير من النساء في فن الخط، وكانت لهن مكانة مرموقة مثل فاطمة بنت الحسن الأقرع، التي كانت تكتب بالخط المنسوب على طريقة الخطاط العظيم ابن البواب، والتي قلدها الخطاطون في مختلف أنحاء العالم الإسلامي [١٠]، ويروى أنها كتبت رسالة لمحمد بن منصور الكندري وزير طغرل بك أول وزراء السلاجقة، فانبهر بفصاحتها وأسلوب كتابتها فخلع عليها ألف دينار [١١]. وعندما أرسل الخليفة المقتدر (المتوفى ٩٣٢هـ) رسالة إلى الإمبراطور البيزنطي يطلب الهدنة بين بيزنطة وبغداد، طلب إلى فاطمة أن تكتبها بخطها الجميل [١٢].

نساء عالمات وخطاطات

وبمرور الزمن تزايد اهتمام النساء بنسخ الكتب الدينية والعلمية والمجموعات الشعرية في مخطوطات تميزت بالدقة والجمال. ففاطمة بنت عبد القادر (المتوفاة ٩٦٦هـ/١٥٥٨م) المعروفة ببنت قُرَيْمزان، كانت عالمة ورئيسة للخانقاه العادلية (وهي مدرسة للصوفية) في حلب، ونسخت بيدها عددا كبيرا من الكتب [١٣].

ومن النساء العالمات أيضا سيدة بنت عبد الغني العبدرية (المتوفاة ٦٤٧هـ/١٢٤٩م) وهي من غرناطة بالأندلس، حفظت القرآن واشتهرت بأعمالها الخيرية وافتداء الأسرى، ونسخت بخطها كتاب إحياء علوم الدين للغزالي بكامله [١٤]. وكانت الرضا بنت الفتح كاتبة شهيرة في بغداد، واشتهرت بكثرة ما ألفت ونسخت من الكتب، وقد رأى لها الصفدي المؤرخ نسخة من ديوان ابن الحجاج بخطها.

ومن النساء الشهيرات في بغداد أيضا شهدة بنت العبري التي كانت تلقّب «بمفخرة الإماء» وكان يطلق عليها أيضا «مُسندة العراق»، فقد كانت محدِّثة تحفظ أحاديث رسول الله ﷺ عن ظهر قلب، وكتبت خطوطا جميلة على طريقة فاطمة بنت الأقرع، ولم يكن أحد يدانيها في عصرها. وعندما توفيت سنة ٥٧٤هـ / ١١٧٨ أشرف الخليفة بنفسه على دفنها [١٥].

تفوق النساء في نسخ المصاحف

ومحور هذه الدراسة هو دور المرأة في كتابة المصاحف. فقد مارست الخطاطات هذا الفن في شتى أرجاء العالم الإسلامي من الأندلس إلى سوريا والعراق وفارس والهند، وكن يتنافسن في كتابة مصاحف رائعة الجمال.

ويذكر المؤرخون أن الأحياء الشرقية من قرطبة كان بها مائة وسبعون امرأة ينسخن المصاحف بالخط الكوفي، ويمارسن عملهن نهارا وليلا على ضوء القناديل التي كانت تضيء الطرقات [١٦]. ومن النساء اللائي نسخن المصاحف عائشة بنت أحمد القرطبية (المتوفاة سنة ٤٠٠هـ / ١٠٠٩م)، وقد كانت شاعرة مُجيدة وخطاطة مجيدة أيضا، كما كانت من عشاق الكتب، ولذا جمعت عددا كبيرا منها، وكان الملوك يحترمونها ويحبونها [١٧].

وخلال حكم الصنهاجيين في تونس، كانت دُرَّة الكاتبة تعمل في البلاط الصنهاجي وحققت شهرة واسعة، ومن أعمالها التي لا نظير لها «مصحف الحاضنة». كما ضم بلاط بني زيري عددا من الإماء الأجنبيات. كانت إحداهن من بيزنطة، أسرها القراصنة في عهد الأمير الصنهاجي المنصور، وحُملت إلى المهدية أول الأمر ثم إلى القيروان بعد ذلك، واشتراها المنصور وغيّر اسمها إلى فاطمة. وكانت حادة الذكاء، فعهد إليها المنصور بحضانة ابنه باديس، ولذا تعرف باسم «فاطمة الحاضنة». وعندما استقر الأمر للمعز بن باديس أعلى من شأنها ورفع منزلتها باعتبارها حاضنة أبيه ومعلّمته. وقد وقفت فاطمة هذه على مسجد عقبة في القيروان كتبا نفيسة ونادرة ومصاحف مذهبة مازال بعضها موجودا في المكتبة القديمة. وبعض هذه المصاحف مكتوب بالخط الكوفي بماء الذهب، وواحد منها مكتوب بخط «دُرَّة»، فقد وردت في آخره العبارة التالية: «بسم الله الرحمن الرحيم. أنا فاطمة الحاضنة، أمة أبي مناد باديس، حبستُ هذا المصحف على مسجد مدينة القيروان في شهر رمضان ٤١٠هـ» وكُتبت العبارة التالية على الوجه الآخر من الورقة: «نسخ هذا المصحف وضبطه وزخرفه وذهبه وجلده عليّ بن أحمد الوراق للحاضنة الشريفة حفظها الله، وكتبت درة الخطاطة حفظها الله». وقد ماتت فاطمة سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م ولكن المصحف الذي كتبته مازال موجودا [١٨].

النساء الخطاطات في العصر العثماني

وخلال العصر العثماني احتل الخط مكانة رفيعة في المجتمع، وبرع كثير من النساء الخطاطات، مثل عبرت، وزاهدة، وسلمى خانوم، والشريفة عائشة خانوم، وسلفيناز خانوم، وفريدة خانوم، والقسطمونية، وخديجة كُزَيده خانوم چلبي ونُخَه خانوم.

وقد كان كثير من سلاطين العثمانيين خطاطين، وكذلك كانت أمهاتهم، فقد نسخت دُرّة خانوم أم السلطان محمود خان مصحفا في عام ١١٧٢هـ/١٧٥٨م آل إلى المكتبة المحمودية في المدينة المنورة، ويقال إن الأتراك العثمانيين حملوه إلى اسطنبول عندما رحلوا عن الحجاز (١٩). وكتبت أم السلطان عبد المجيد خان الذي ولي الخلافة في عام ١٢٥٥هـ/١٨٣٩م نسخة من دلائل الخيرات كانت ضمن مقتنيات المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة أيضا.

ومن أروع ما كتبته الخطاطات التركيات مصحف نسخته الشريفة الحافظة زليخة خاتمي السعدي ابنة الحاج عبد الكريم زاده بسار ياري سنة ١٢٧٦هـ / ١٨٥٩م. وصفة «الشريفة» تشير إلى أنها من نسل النبي ﷺ، و«الحافظة» تدل على أنها كانت تحفظ القرآن عن ظهر قلب. والخطاط الذي يحفظ القرآن، رجلا كان أو امرأة، يكون أهلا للثقة.

والصفحتان الأوليان من هذا المصحف مليئتان بزخارف نباتية رائعة تحيط بسورة الفاتحة وبالآيات الأولى من سورة البقرة، وهي زخارف ملونة ومذهبة. ومع أنني رأيت كثيرا من المصاحف المذهبة، إلا أنني لم أر قط أجمل من هاتين الصفحتين. أما الصفحات الأخرى من هذا المصحف فيحيط بها إطار عريض مذهّب محاط بخط أزرق دقيق، وفواصل الآيات أشكال مستديرة مذهبة مليئة بالزخارف، وأسماء السور موضوعة داخل مستطيلات مذهبة كتبت فيها أرقام السور باللون الأبيض. وتُميَّز الأحزاب والأجزاء بأشكال مستديرة كُتب بداخلها كلمة «حزب» أو «جزء»، وللأشكال الزخرفية رؤوس وذيول ملونة تشبه العناقيد الزهرية. وخط المصحف نسخي جميل، وهو مجلد بالجلد المذهب، وموجود حاليا لدى أحد العلماء في جدة.

ويُعتقد أن هناك رابطة روحية وصوفية بين النساء وحروف الهجاء. فقد وصف أحد الكتّاب إحدى الخطاطات بقوله: «إن مدادها يشبه سواد شعرها، وورقها يشبه بشرة وجهها الخمري، وقلمها يشبه أحد أصابعها الدقيقة، وسكينها يشبه السيف القاطع لنظراتها الساحرة». وكانت حواجب المرأة الجميلة تشبَّه أحيانا بحرف النون العربي، وعينها تشبّه بالعين، ووجنتها بالواو، وفمها بالميم، وشعرها المجدَّل بالشين. وكانت جودة الخط أحد مظاهر جمال المرأة، حتى لقد كان يقال إن المرأة تكون محظوظة إذا جمعت بين جمال الجسم والوجه وجمال الشخصية والخط.

8

الرسوم التوضيحية

في المخطوطات العلمية الإسلامية

وبعض أسرارها

بقلم: ديفيد أ. كنج(*)

«كان القصد من الأشكال التي ترسم أن تكون بمنزلة تذكرة للمؤمنين، وأن تقدم لهم صورا للعالم كله، وللعلاقة بين مختلف أجزائه وقبلة المسلمين وهي الكعبة»

ديفيد كنج

يقدر عدد المخطوطات العلمية الإسلامية الموجودة في مكتبات العالم بعشرة آلاف مخطوط، ومع أن كثيرا منها نسخ بعد فترة الإبداع في تاريخ العلوم الإسلامية، إلا أنها تعدّ شاهدا على التراث العلمي الذي لم ينافسه تراث آخر منذ القرن الثامن حتى القرن الخامس عشر للميلاد. وعلى الرغم من أن كثيرا من تلك المخطوطات تحفل برسوم توضيحية، إلا أن تلك الرسوم لم تحظ بما تستحقه من اهتمام المؤرخين. ومن الأمثلة على ذلك أن مؤرخي الفنون قد تعرضوا لبعض مخطوطات كتاب «صور الكواكب» للصوفي، ولكن تلك المخطوطات وما بها من أشكال لم تدرس دراسة نقدية مقارنة توضح الأساليب الفنية المختلفة التي كانت

(*) أستاذ التاريخ بمعهد تاريخ العلوم الطبيعية بجامعة جوته، وقد شغل الوظيفة نفسها في جامعة نيويورك. وله عدة دراسات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية. كما أصدر فهرسا ضخما للمخطوطات العلمية في دار الكتب المصرية.

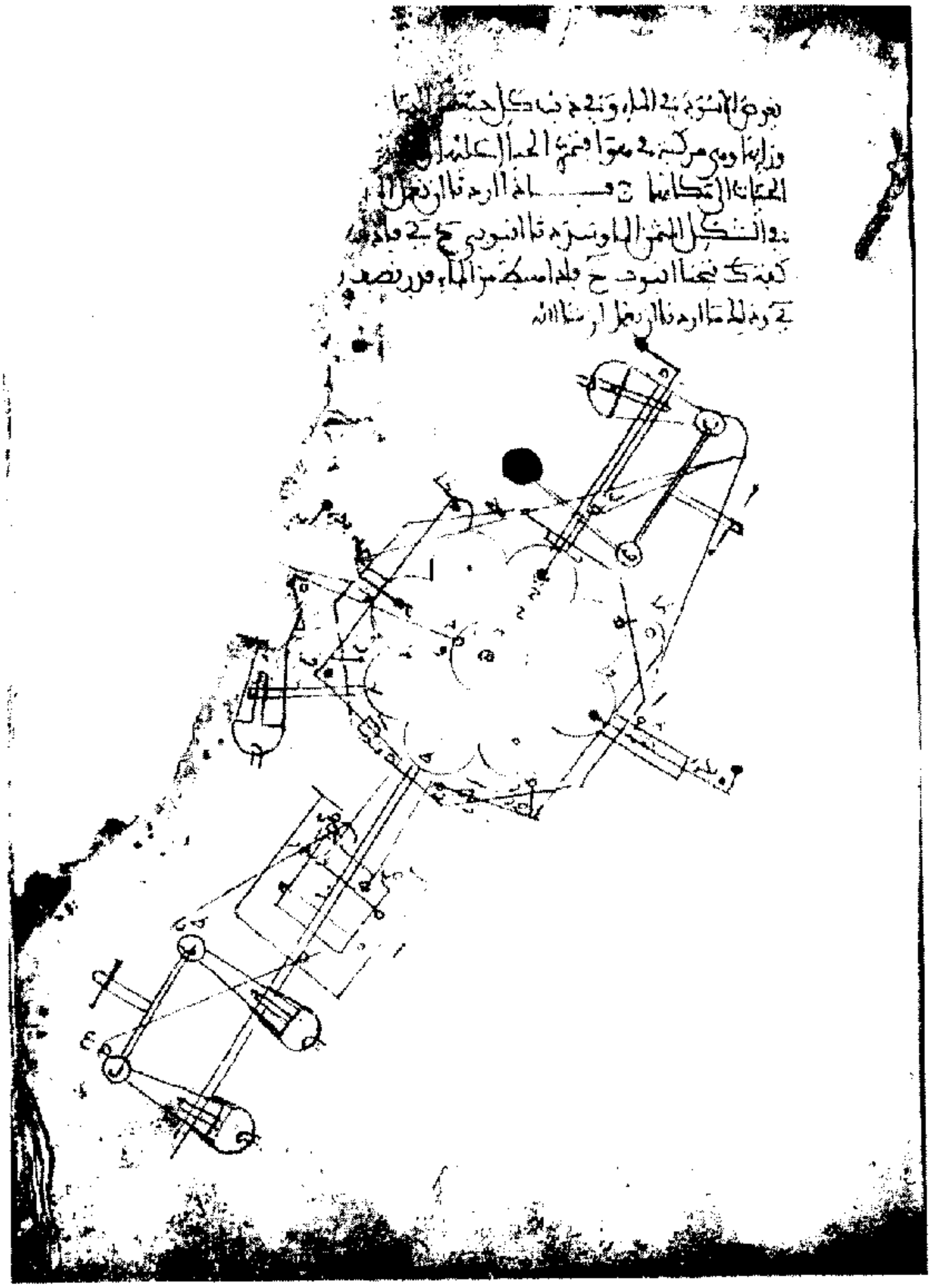
سائدة. ولم يكن كتاب الصوفي هو الكتاب الفلكي الوحيد المزوّد بالأشكال التوضيحية، وإنما كانت هناك مؤلفات أخرى تحتوي على أشكال للأبراج السماوية، ورسائل في الفلك تضم رسوما توضيحية تهم مؤرخي الفنون.

ولقد حظيت الأشكال الموجودة في المؤلفات الهندسية بشيء من الاهتمام (الشكل ٨:١) فعكف عليها العلماء في محاولة لفهم ما تمثله من أساليب رياضية (الشكل ٨:٢)، كما حظيت الخرائط باهتمام المؤرخين، ولذا فإن معلوماتنا الحالية عن الخرائط الإسلامية وافية إلى حد كبير. وقد أدى تحليل الأشكال الهندسية للكواكب في خمسينيات القرن العشرين إلى اكتشاف ما أضافه المسلمون من تعديل على نظرية بطليموس عن الكواكب. وهي نظرية سادت عدة قرون (الشكل ٨:٣).

وهدفي هنا هو أن أوضح أهمية أنواع أخرى من الأشكال التوضيحية اشتغلت بها حديثا، وأرى أنها تفتح أبوابا جديدة في مجال العلوم الإسلامية.

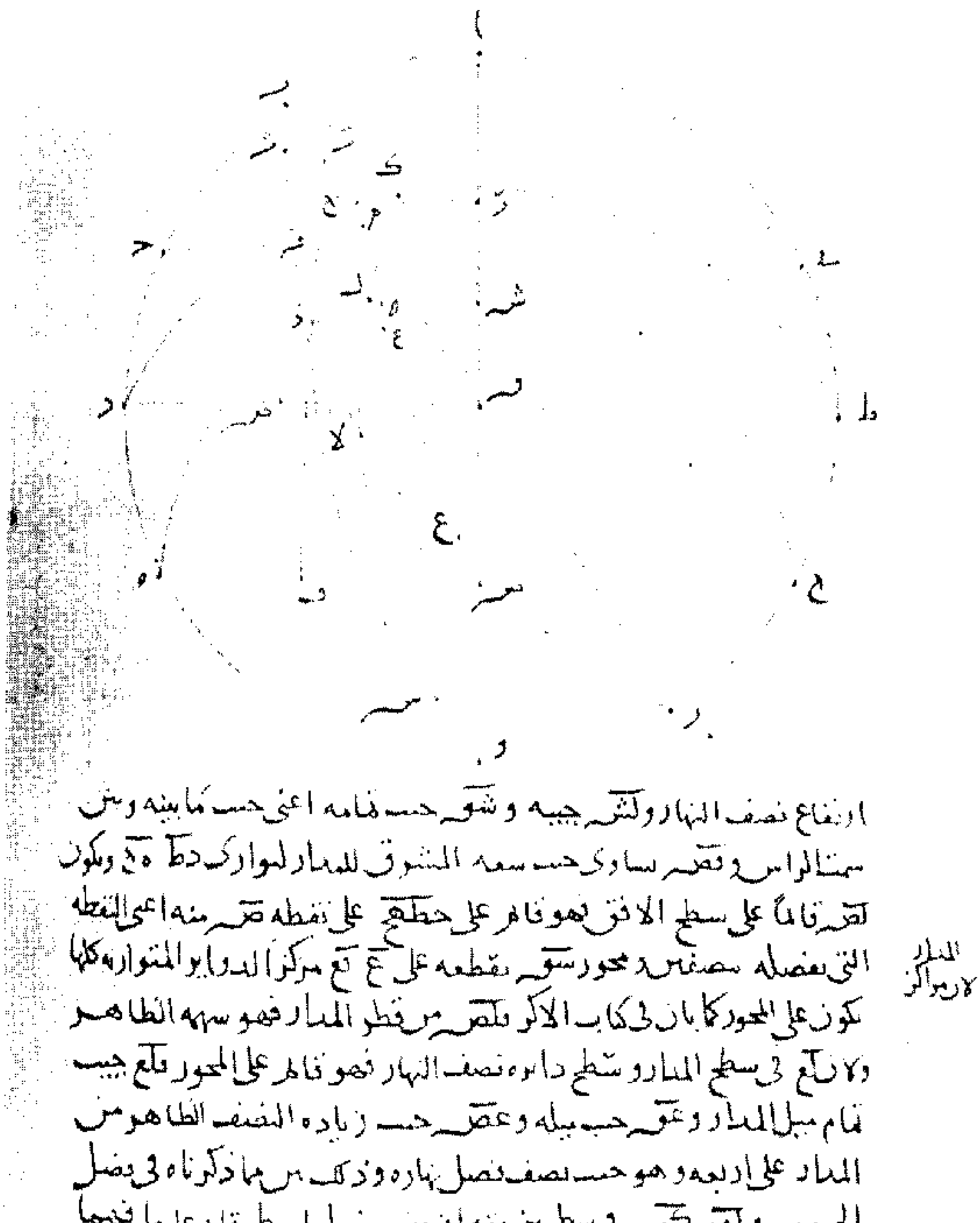
الأشكال التوضيحية في المؤلفات الخاصة بالآلات الفلكية

وقبل أن نعرض لبعض الأشكال التوضيحية التي تضمنتها المؤلفات الإسلامية التي تتناول الآلات الفلكية، دعنا ننظر إلى الشكل (٨:٤) من شاهنشاه نامه، وهو يوضح المشهد في المرصد العثماني باسطنبول. ولقد بني هذا المرصد في عام ١٥٧٧ وهدم في عام ١٥٨٠، ومن حسن الحظ أننا عثرنا على هذه اللوحة التي تمثل المدير تقي الدين أحد اثنين يتأملان الأسطرلاب [1]. وبعض المخطوطات التي تراها خلفه مازالت موجودة إلى الآن بمكتبة جامعة ليدن وعليها علامة تملكه لها. وقد كتب تقي الدين نفسه رسالة عن الساعات الميكانيكية، وإحدى هذه الساعات مرسومة هنا. وكانت معظم آلاته، وخاصة الأسطرلاب ورُبعيتان وأدوات الملاحظة إسلامية، والشيء الأوروبي الوحيد هو الكرة الأرضية، وكانت من محل Mercator وعليها إهداء للسلطان مراد الثاني مؤرخ سنة ١٥٧٩، وقد بيعت في مزاد كريستي بلندن سنة ١٩٩١. ومن يدري. فلعلها تكون هي نفسها المصورة هنا.

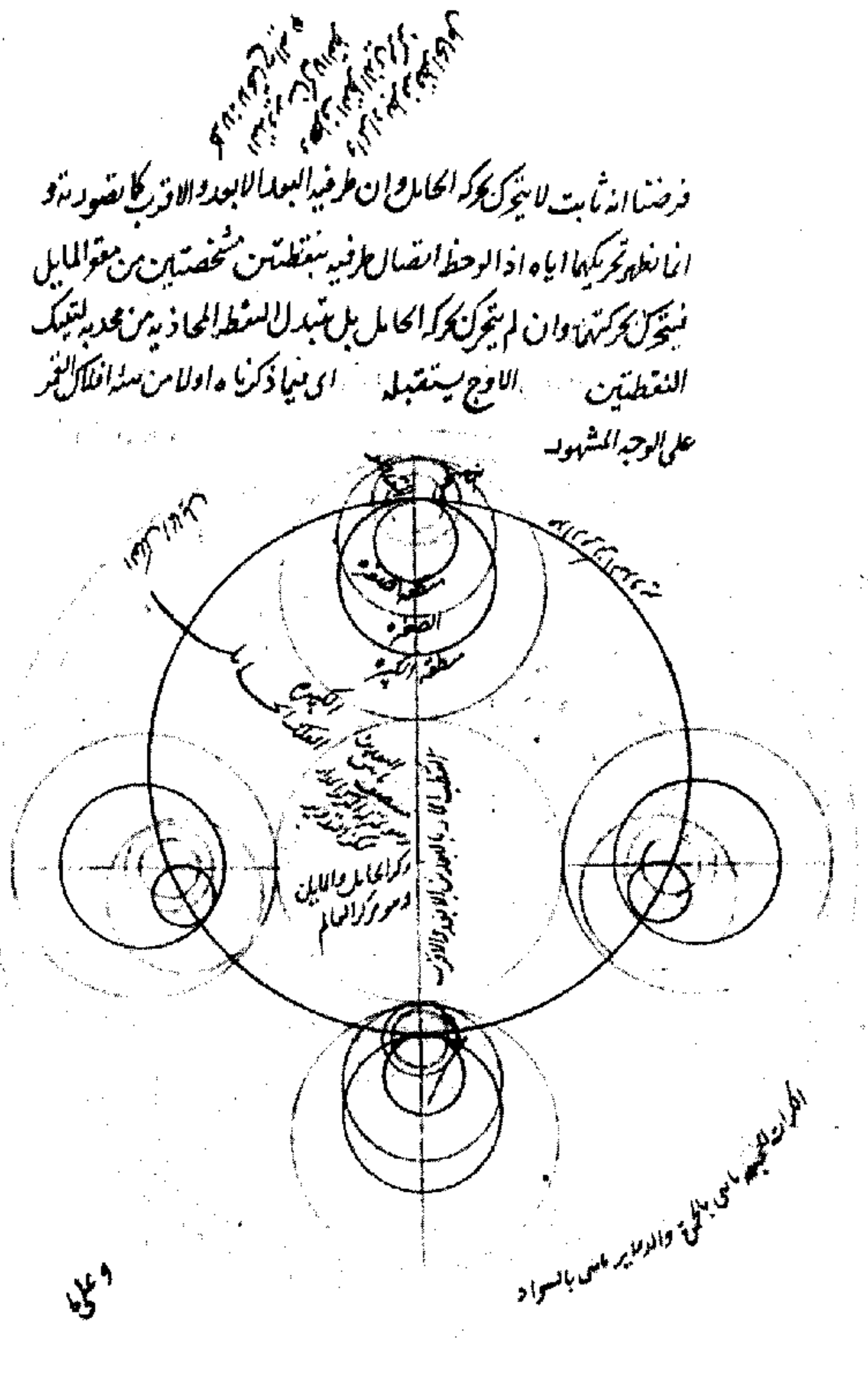


الشكل (١:٨): أدوات ميكانيكية كانت تقتنيها خزانة أندلسية في القرن الحادي عشر، واكتشفت منذ أقل من عشرين سنة.

(مخطوطة مكتبة فلورنسا Medica-Laurenziana Or. 152)



الشكل (٨:٢): رسم هندسي يوضح حلا لمشكلة فلكية
(من مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن)



الشكل (٣:٨): رسم توضيحي للكواكب يخالف النظام البطليموسي. من رسالة كانت بمدرسة مراغة في القرن الثالث عشر (مخطوطة دار الكتب بالقاهرة)



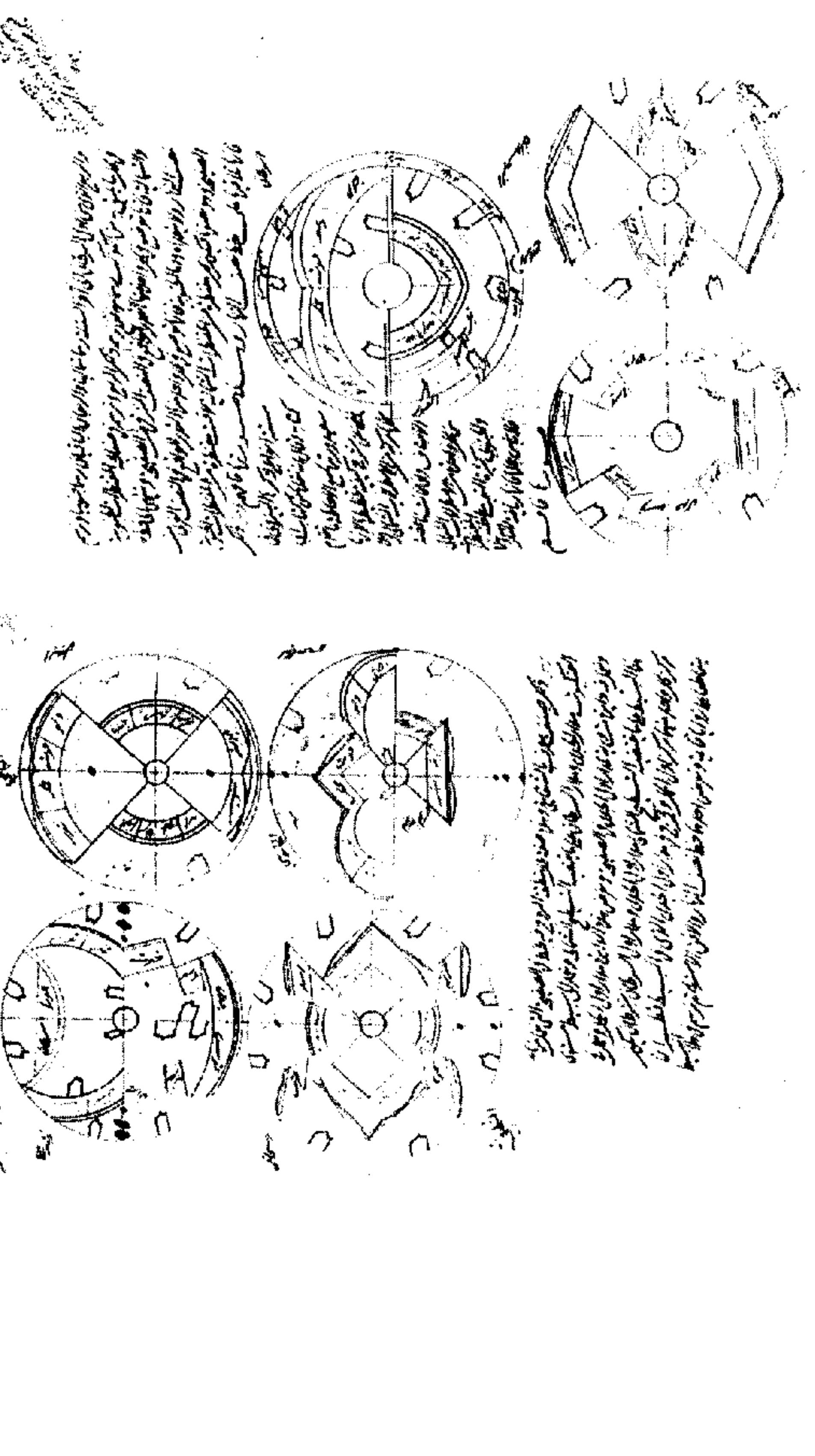
الشكل (٤:٨): فلكيو مرصد اسطنبول مع بعض آلاتهم، وهذه اللوحة منجم حقيقي للمعلومات لم يستثمر بعد
(مخطوطة مكتبة جامعة اسطنبول، مجموعة يلدز، رقم ١٤٠٤)

وثمة مشروع يجري تنفيذه حاليا في فرانكفورت، يهدف إلى فهرسة كل ما بقي من الآلات الفلكية الإسلامية ذات القيمة التاريخية (وكذا الآلات الأوروبية حتى حوالي سنة ١١٥٠). ويبدأ العمل بفحص الآلات، والرجوع إلى المخطوطات المتصلة بها لاستكمال المعلومات عنها. وأحيانا تمثل المخطوطات المصدر الوحيد المتاح للمعلومات عن آلات معينة لم يبق لنا منها شيء يمكن إخضاعه للدراسة.

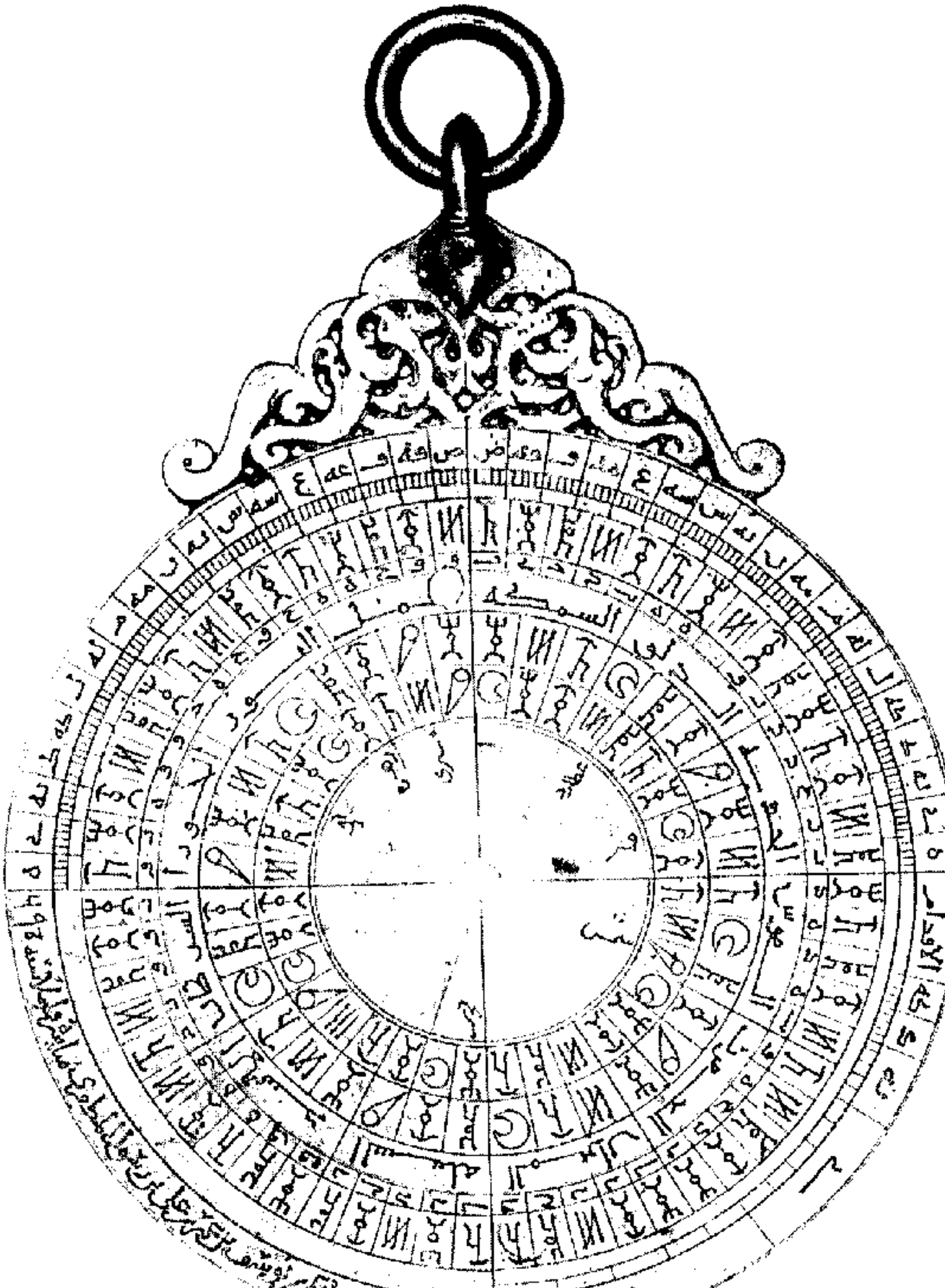
ويوضح الشكل (٨:٥) اسطرلابات غير عادية وردت في رسالة عن الأسطرلاب(*) ألفها البيروني. وللتعديلات التي أجريت على الأسطرلاب العادي أهمية تاريخية، لأن السجزي - سلف البيروني - عادة ما يذكر الفلكيين الذين اخترعوها والأشخاص الذين أهديت إليهم. ولكن تلك الآلات قد اختفت - بكل أسف - ولم يعد لها أثر، ولذا مضى المؤرخون المحدثون يجمعون المعلومات عنها من هنا وهناك في محاولة لاستكمال ملامح الصورة. ففي ميونيخ يقوم الدكتور ريتشارد لورش Richard Lorch حاليا بإعداد تحليل نقدي لكل النصوص الخاصة بهذا الموضوع. وأحيانا يسعدنا الحظ فنعثر على النص والآلة معا، وإن كنا نلاحظ في الأمثلة التالية أن العلماء المحدثين قد عرفوا الآلات قبل أن يطلعوا على النصوص الخاصة بها.

ففي متحف العاصمة للفنون بنيويورك يوجد أسطرلاب مؤرخ بسنة ٦٩٠هـ/١٢٩١م ويحمل توقيع السلطان الأشرف، أحد ملوك الدولة الرسولية باليمن (الشكل ٨:٦). ومنذ عدة عقود مضت كان هناك اعتقاد خاطئ بأن هذا الأسطرلاب لم يعمله أيٌّ من سلاطين اليمن، وأنه ربما يكون قد عمل له في القاهرة، لأن اليمن كان - متخلفا ولا يُتصور أنه مارس تطبيقات فلكية جادة، مع أن لدينا أكثر من مائة مخطوط يمني في الفلك تؤكد وجود نشاط فلكي به ابتداء من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر، منها رسالة مخطوطة بدار الكتب المصرية ألفها الأشرف عن صناعة أسطرلاب

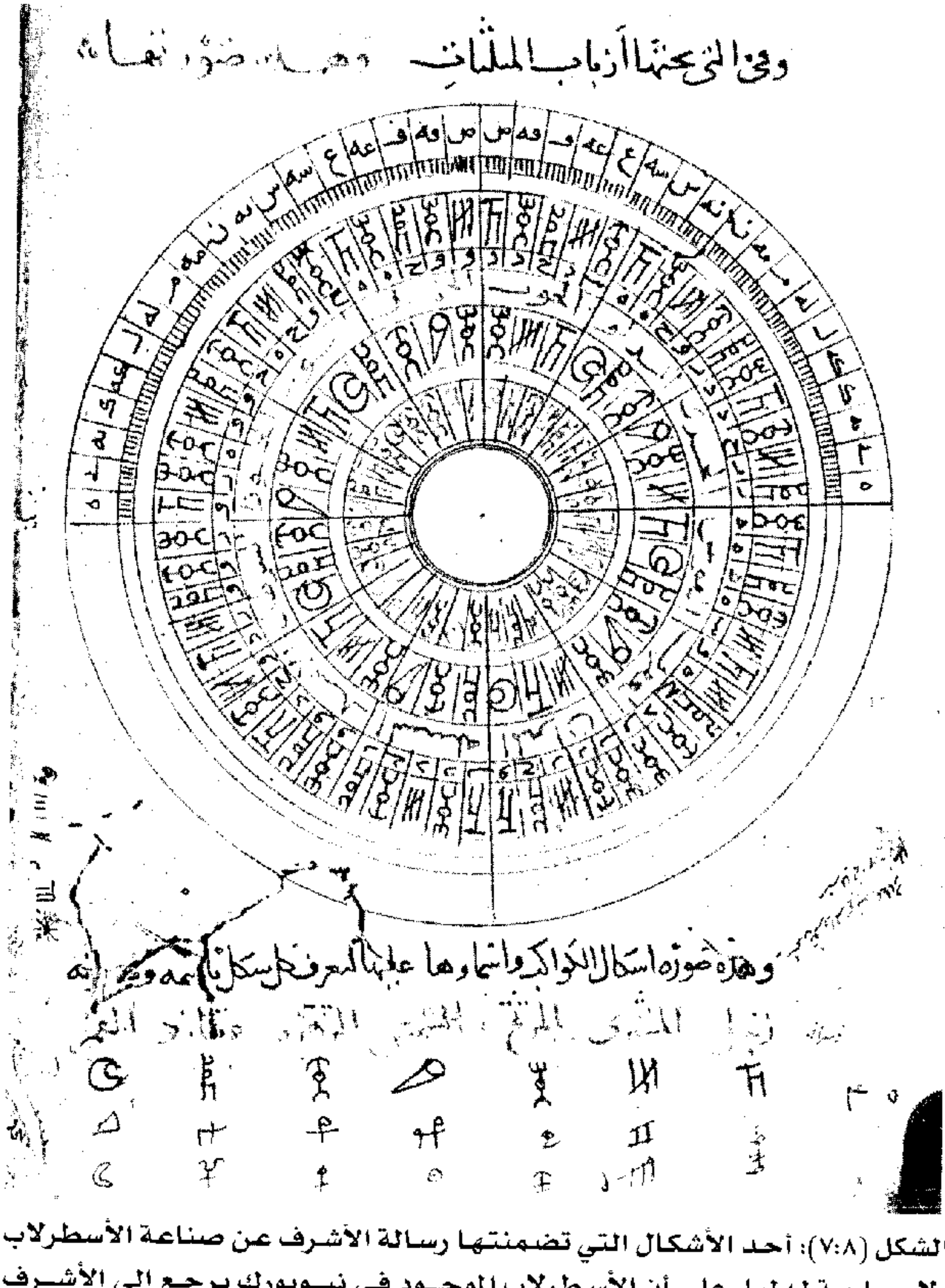
(*) آلة فلكية لقياس المسافة بين الأرض والكواكب الأخرى (المترجم).



الشكل (٨:٥): أسطرلاب غير قياسي توضحه رسالة عن الآلات الفلكية كتبها المراكشي (بالقاهرة، حوالى ١٢٨٠) وهي مبنية على ما كتبه البيروني (في أواسط آسيا، حوالى ١٠٢٥) اختصارا لما كتبه السجزي (في شرق إيران حوالى سنة ١٠٠٠) (مخطوطة دار الكتب بالقاهرة، رقم ك ٣٨٢١)



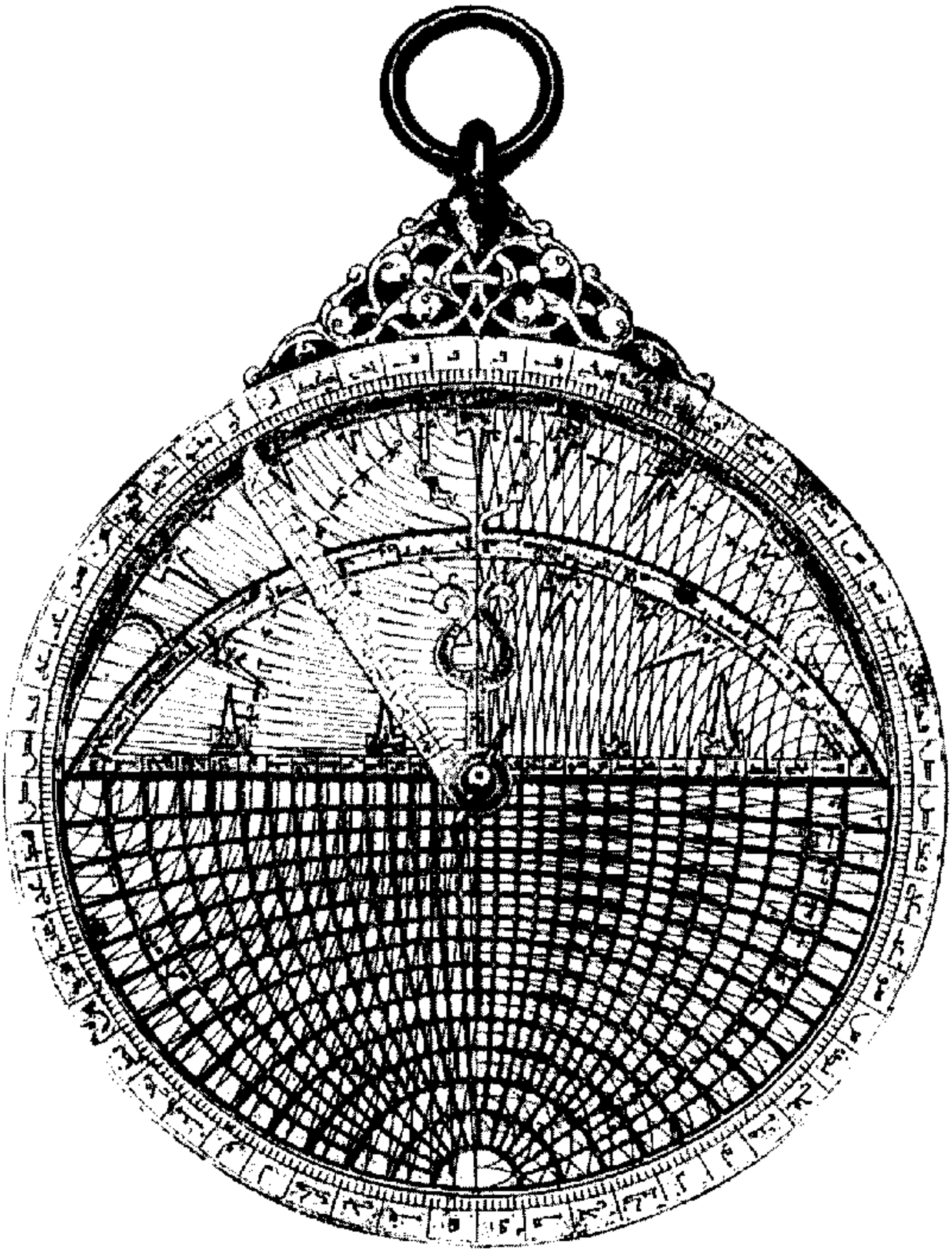
الشكل (٦:٨): ظهر الأسطرلاب الذي عمله السلطان اليمني الأشرف، والمؤرخ سنة ٦٩٠هـ / ١٢٩١م. وهو الأسطرلاب الإسلامي الوحيد الذي سجلت على ظهره معلومات فلكية، وأحد الأسطرلابات القليلة التي أشير فيها إلى الشمس والقمر والكواكب الخمسة برموزها. وهذه الخصائص توضحها الرسوم الموجودة في رسالة الأشرف عن صناعة الأسطرلاب (الشكل ٧:٨) (متحف العاصمة للفنون بنيويورك، رقم ٥٣٥ / ١ / ٩١).



الشكل (٧:٨): أحد الأشكال التي تضمنتها رسالة الأشرف عن صناعة الأسطرلاب. ولا حاجة لدليل على أن الأسطرلاب الموجود في نيويورك يرجع إلى الأشرف. وتتحدث الرسالة أيضا عن صناعة مزولة (مع أن المزاول لم تعرف في اليمن في العصور الوسطى) كما أنها تتضمن أقدم نص عن البوصلة.

ومزولة (ساعة شمسية) (الشكل ٧:٨) وفيها أشكال توضيحية، وبآخر بالنص الذي قد يكون بخط السلطان نفسه مجموعة إجازات من اثنين من أساتذته تؤكد أنه عمل ستة أسطرلابات، وتذكر خصائص كلٍّ منها. وأحد هذه الأسطرلابات الستة موجود حاليا بنيويورك.

وفي متحف بيناكي بأثينا أسطرلاب آخر عمله ابن السراج في حلب سنة ٧٢٩ هـ/١٣٢٨ أو ١٣٢٩م) وهو أكثر الأسطرلابات تعقيدا، لأنه آفاقي ذو خمسة وجوه (الشكل ٨:٨) (فمعظم الأسطرلابات بها عدة صفائح أو لوحات يخدم كل منها مجموعة من خطوط العرض، أما الأسطرلاب الآفاقي ففيه صفيحة (لوحة) واحدة تخدم كل خطوط العرض وقد اخترع في الأندلس في القرن الحادي عشر). وفي برنستون مخطوطة تعرِّف بطريقة استخدام آلة ابن السراج الرائعة، ألفها الفلكي المصري عبد العزيز الوفائي في القرن الخامس عشر (وقد كان الأسطرلاب ملكا للوفائي، حيث نجد اسمه محفورا على حافة الإطار). وقد شكا الوفائي في رسالته من أن ابن السراج لم يشرح كيفية استخدامه مما اضطره إلى أن يتولى ذلك بنفسه. وحسنا فعل لأن استخدام بعض الأجزاء لم يكن واضحا على الإطلاق. وقد سطع نجم ابن السراج كعبقري، مع أننا لم نكن نعرف عنه إلا القليل حتى سنة ١٩٨٣ عندما اكتشفت له في مكتبة شيستر بيتي بدبلن مخطوطة غنية بما احتوته من رسوم وأشكال (وكانت تلك المخطوطة قد فهرست خطأ على أنها كتاب فارسي عن الأسطرلاب ثم تبين أنها من مؤلفات ابن السراج وقد تكون بخطه)، وفيها يصف مختلف أنواع الآلات التي عرفها وكل الآلات التي اخترعها بنفسه (الشكل ٩:٨). ومع أنه كتب هذه الرسالة قبل أن يتوصل إلى آلته الآفاقية الخماسية الرائعة إلا أنها تعد دليلا واضحا على خلفيته الثقافية، ويجب الاستفادة من المعلومات التاريخية التي تتضمنها.



الشكل (٨:٨): الأسطرلاب الآفاقي الذي صنعه ابن السراج في حلب سنة ٧٢٩ هـ، وهو أعقد أسطرلاب صُنع (ويوجد في متحف بيناكي في أثينا تحت رقم ١٣١٧٨)



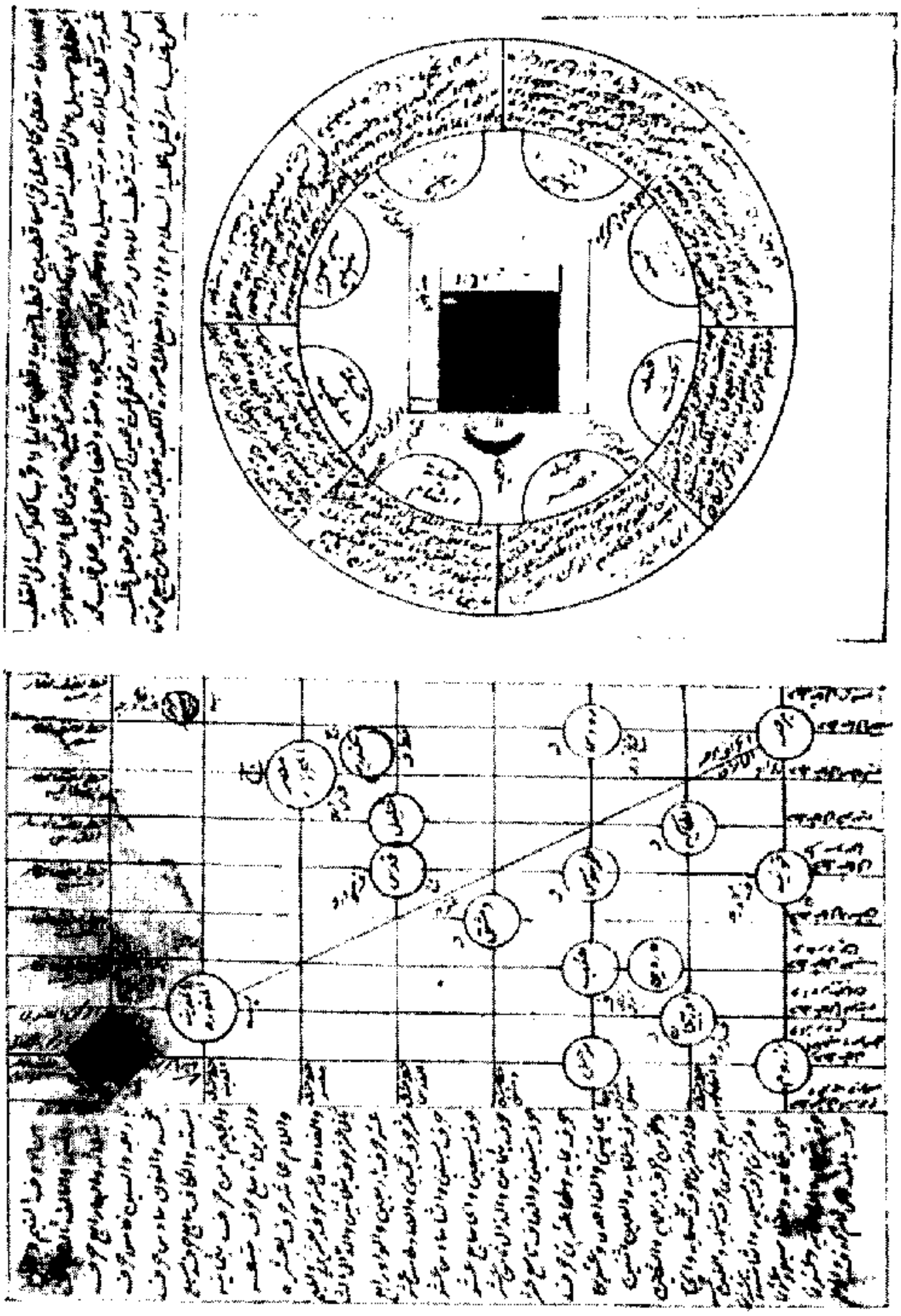
الشكل (٩:٨): يوضح شبكة أسطرلاب آفاقي وردت في رسالة ابن السراج عن الآلات الفلكية (مخطوطة مكتبة شيستر بيتي بدبلن، رقم ١٠٢)

خرائط القبلة

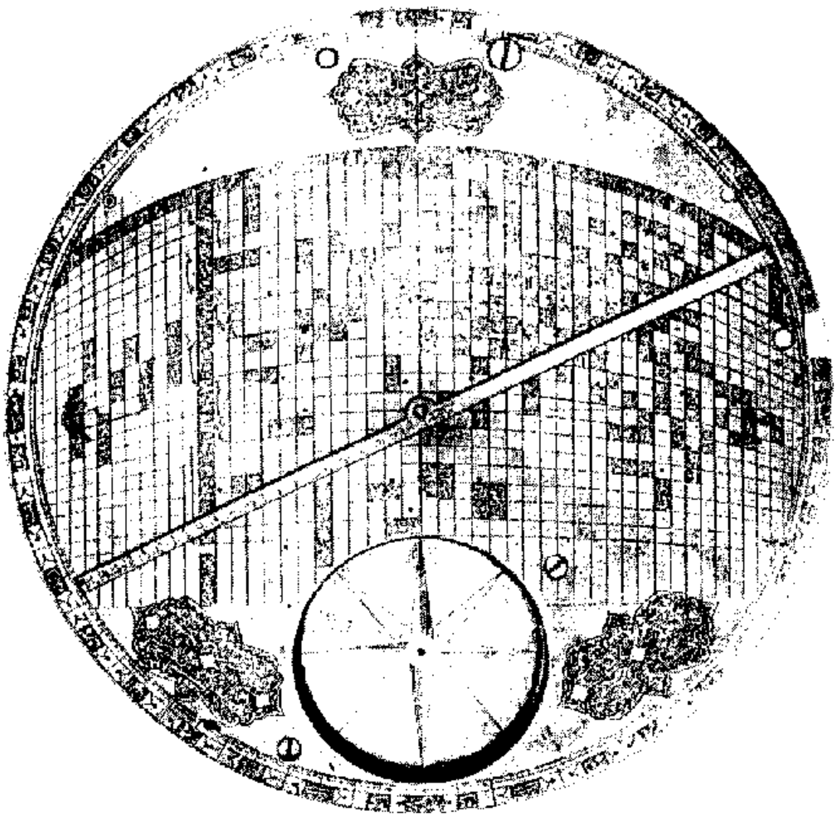
وهي صنف آخـر من الأشكال التي تعين على تحـديد القـبلة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ومن أمثلتها الشكل (٨:١٠)، الذي عثر عليه في رسالة مصرية من القرن الثامن عشر، وهو يمثل محاولة فجة لتحديد اتجاه القبلة في مناطق مختلفة على شبكة من خطوط العرض والطول. ومثل هذه الخرائط ترجع إلى القرن التاسع، وقد تلتها خرائط أكثر دقة في إسقاط خطوط الطول وخط الزوال بحيث تكون الأولى خطوطا مستقيمة ويكون خط الزوال متقطعا. ومع ذلك فقد كان العلماء ومعظم رسامي الخرائط المسلمين على قناعة بأن الإنسان لا يستطيع أن يحدد القبلة في مكان ما اعتمادا على خريطة بمجرد قياس المسافة بين المكان ومكة، وأن هذا التحديد لا يكون دقيقا إلا باستخدام مجسم للكرة الأرضية أو شكل ثنائي البُعد يكون مقبولا من وجهة النظر الرياضية.

ومع أنه وجدت بعض خرائط بها خطوط متعامدة صممت أصلا للتعرف على القبلة، إلا أنه ظهر في Sotheby في لندن سنة ١٩٨٩ نوع من الخرائط شديد التعقيد لا تتساوى فيه خطوط الزوال، ولا تتوازى فيه خطوط الطول (الشكل ٨:١١). وقد اختُرع هذا الأسلوب لتمكين المستخدم من تحديد القبلة على المقياس الدائري وتحديد البعد عن مكة بالقياس بالمنقلة. وقد صنعت هذه الآلة في أصفهان حوالى سنة ١٧١٠، وليس بمستبعد أن نعثر يوما ما على مخطوطة تتحدث عن كيفية صنعها، وتسهم بذلك في دراسة العلوم الإسلامية. فقد اكتشف في أبريل ١٩٩٤ أن خريطة العالم التي عملت في أصفهان تمثل أسلوبا في رسم الخرائط يرجع إلى البيروني (حوالى ١٠٢٥) على أقل تقدير، وقد ألف البيروني اثني عشر كتابا عن الخرائط الرياضية لم يصلنا منها غير كتابين.

وثمة سلسلة من الجداول الجغرافية الإسلامية ترجع إلى القرون الخامس عشر والرابع عشر والثاني عشر، توضح خطوط الطول والعرض العادية المبنية على الأسس التي وضعها البيروني، كما تحدد اتجاهات القبلة لمائتين وخمسين موضعا تمتد من إسبانيا إلى الصين إلى أقرب عشر درجات. وهذا التحديد لا يمكن الوصول إليه إلا باستخدام خريطة



الشكل (١٠:٨): في الجزء السفلي رسمت الكعبة بأسلوب ساذج، ويمكن تحديد القبلة على وجه تقريبي برسم خط يصل البلد الذي يقيم فيه الإنسان بالكعبة (ويبدو في الشكل خط يصل بين بورصة والكعبة مارا بالمدينة المنورة). أما الجزء العلوي فشكل يوضح المناطق المختلفة حول الكعبة، ويشير إلى الظواهر الفلكية التي تحدد قبلتها (مخطوطة دار الكتب بالقاهرة، رقم ٨١١ مجاميع طلعت).



الشكل (١١:٨): بوصلة من أصفهان ترجع إلى حوالى سنة ١٧١٠. وهي فريدة في نوعها. وفي الشكل حددت القبلة والمسافات التي يبعدها ١٥٠ موضعا عن مكة المكرمة بدقة (مجموعة خاصة، صورة من متحف تاريخ العلوم بأكسفورد).

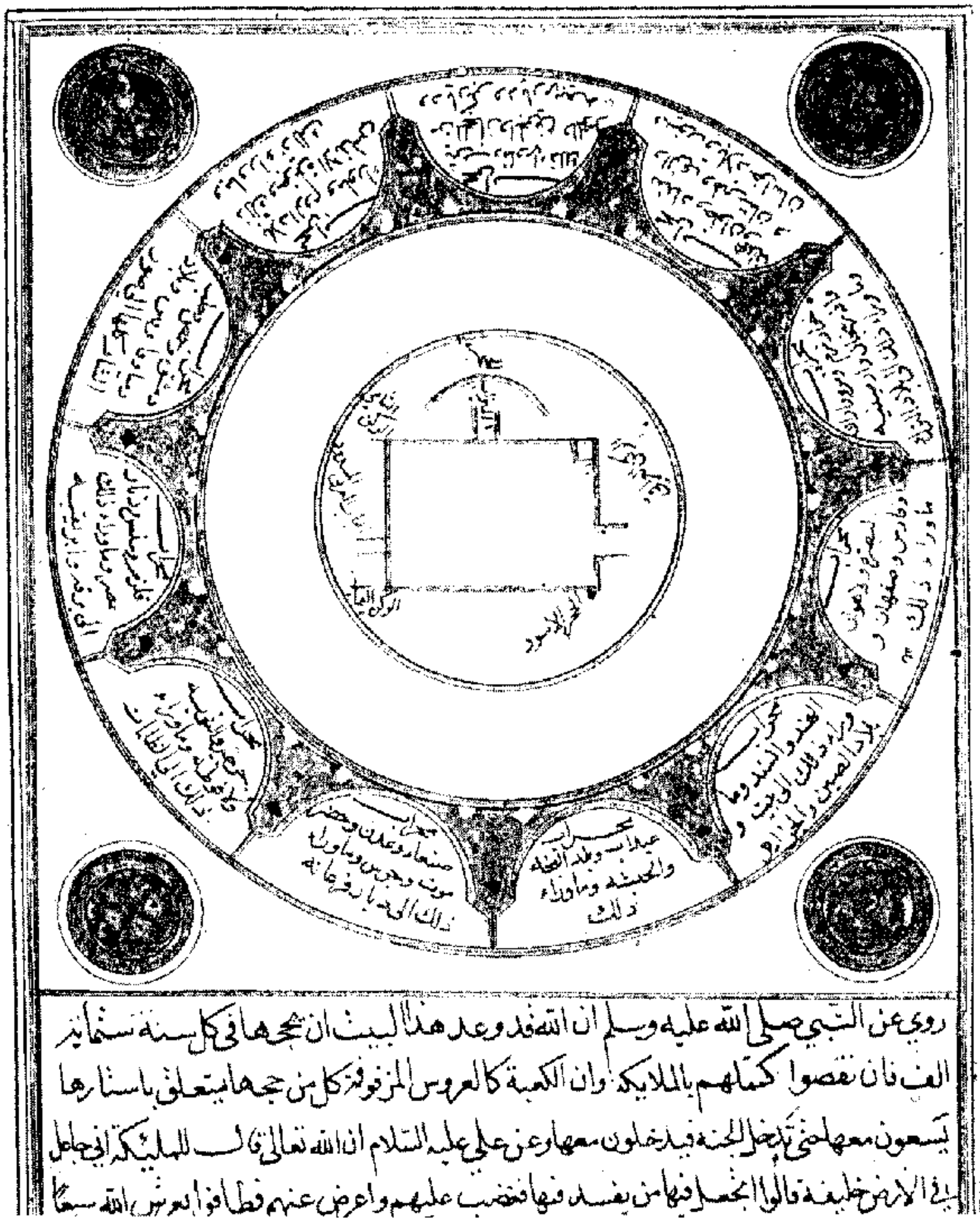
للعالم تركز على مكة كتلك التي نجدها على الآلة الأصفهانية. ولسوف أتناول هذا الأسلوب المميز في رسم الخرائط في مقال بعنوان «سمت» ينشر في دائرة المعارف الإسلامية في طبعتها الجديدة.

أشكال تمثل جغرافية الأماكن الإسلامية المقدسة

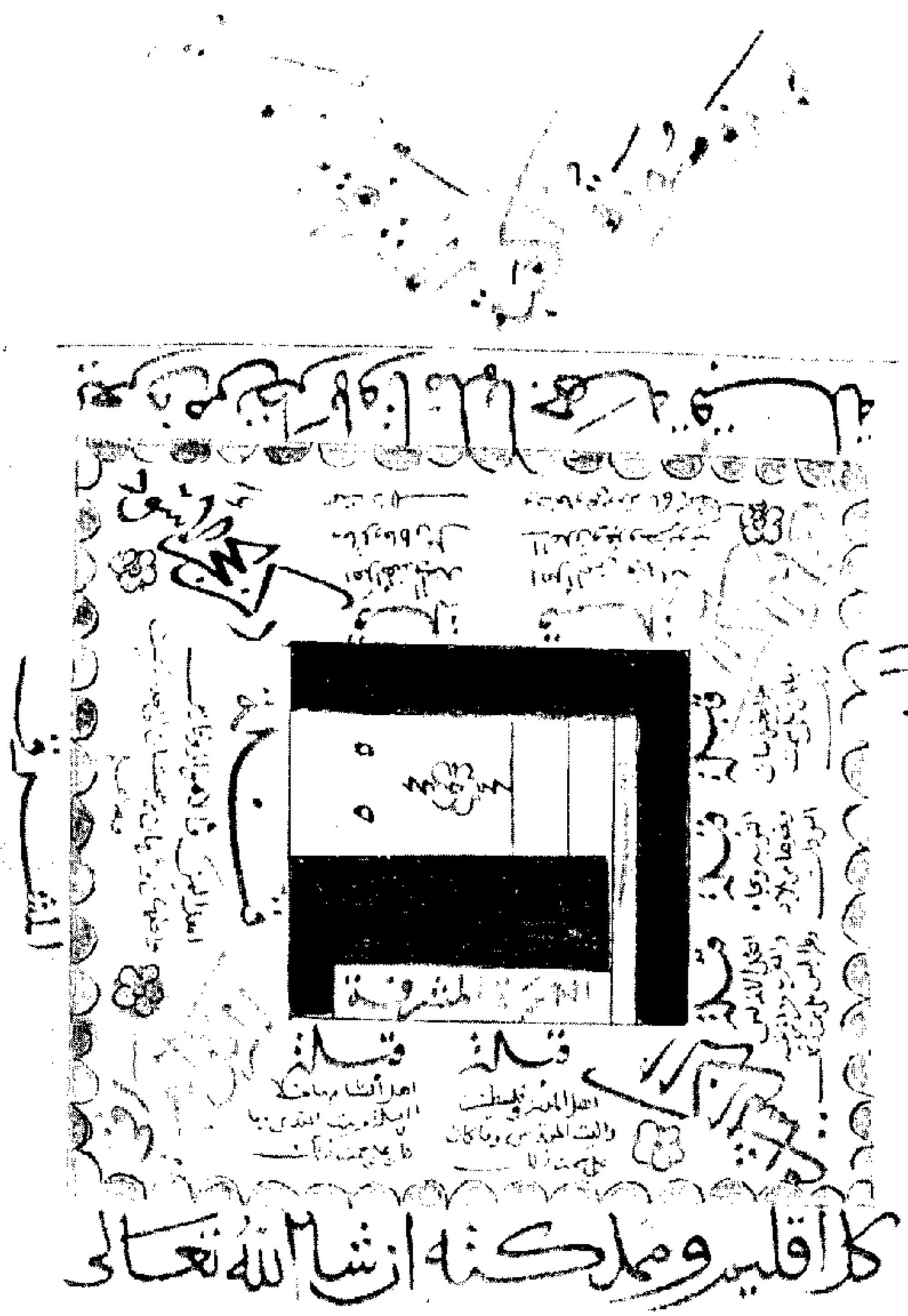
وفي كثير من المصادر الإسلامية، سواء منها المؤلفات العلمية والمؤلفات الفقهية والموسوعية، تلقانا صور وأشكال توضح أقسام العالم حول الكعبة. ومن الأشكال المعروفة ما تضمنته مؤلفات ياقوت الحموي والقزويني من تقسيم العالم حول الكعبة إلى اثني عشر إقليما لكل منها قبلة (الشكل ١٢:٨). ولكن تلك الأشكال محدودة القيمة لأنها مبنية على نماذج أصلية متقنة وُصفت فيها بالتفصيل كيفية تحديد القبلة في كل إقليم، ونبِّه فيها إلى عدم الاعتماد في تحديد القبلة ومواقيت الصلاة على المعادلات الرياضية التي تستخدم في الجغرافيا الفلكية، وضرورة أن يكون الاعتماد أساسا على شروق وغروب كواكب معينة أو شروق الشمس وغروبها في أوقات مختلفة من السنة.

ولقد كانت طرق تحديد القبلة في الأقاليم المختلفة بمثل هذه الأساليب هي السائدة في القرن العاشر وما تلاه، وبمرور الزمن ظهر حوالى عشرين طريقة مختلفة يمكن تسميتها «بالجغرافيا الدينية». وكثير من تلك الطرق توضحه ما تشتمل عليه المخطوطات من رسوم توضيحية (الأشكال ٨:١٠، ١٢:٨، ١٥:٨) وبعضها وُصِفَ بالكلام فقط، في حين طبق بعضها الآخر في بعض الآلات الفلكية كما في الشكل (١٦:٨). وقد أقر فقهاء المسلمين الطرق الشائعة التي كانت تتبع في تحديد القبلة دون نظر إلى آراء العلماء، وذلك استنادا إلى أن مثل هذه الطرق هي التي استخدمها الصحابة عند إنشاء المساجد الأولى، ولكن السؤال هو: لماذا استخدم الصحابة مثل هذه الطرق؟

لقد أدرك المسلمون الأولون أنهم عندما يقفون أمام جدران الكعبة وأنهم يواجهون اتجاهات فلكية أساسية، وقد ارتبطت الأركان الأربعة للكعبة بأقاليم معينة من أقاليم العالم، وكان على المسلمين في أي مكان أن يولوا وجوههم في الصلاة شطر الجزء الذي يواجههم من الكعبة قدر الاستطاعة. وكان القصد من الأشكال التي ترسم أن تكون بمنزلة تذكرة للمؤمنين، وأن تقدم لهم صورا للعالم كله، وللعلاقة بين مختلف أجزائه وقبلة المسلمين وهي الكعبة.



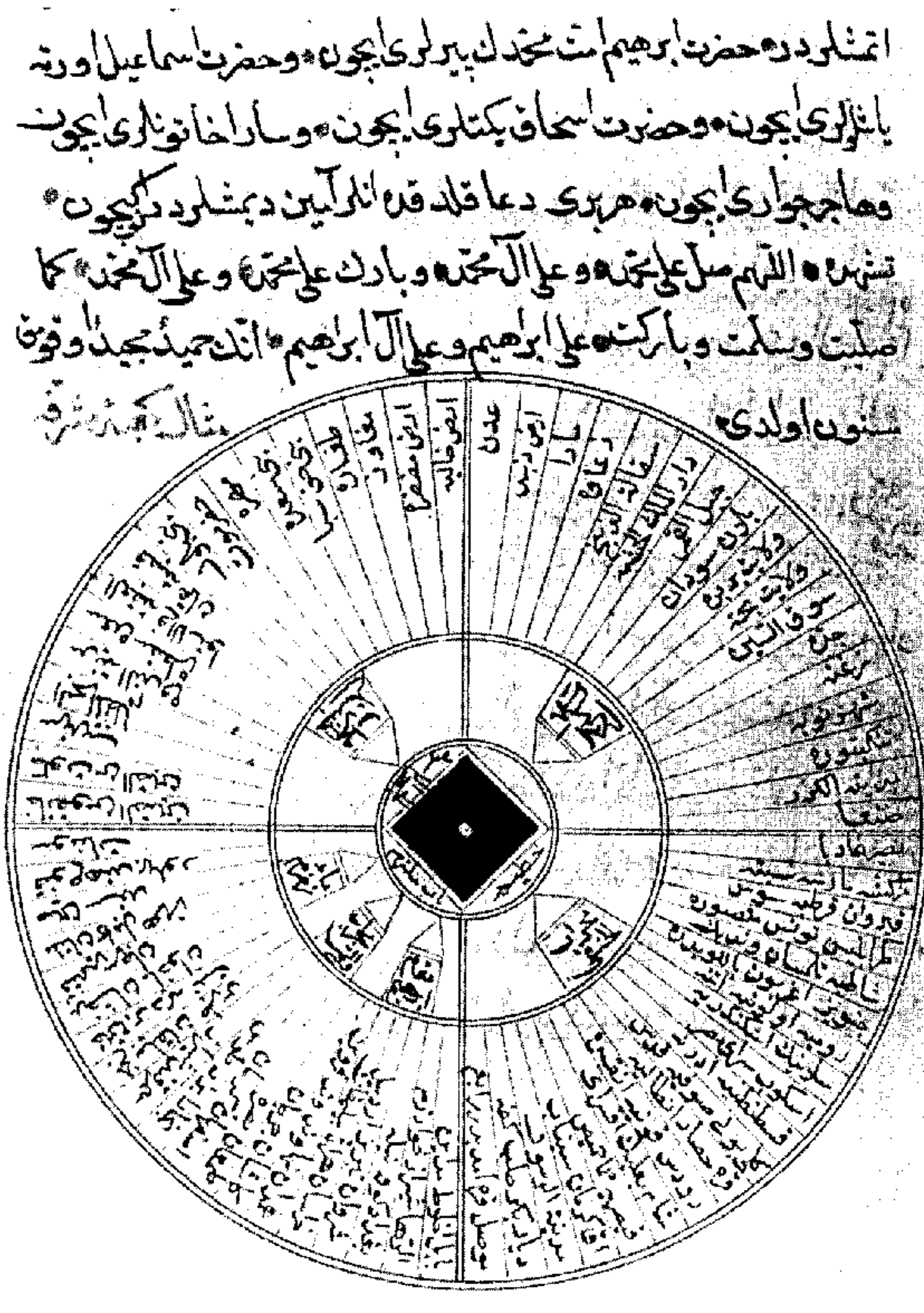
الشكل (١٢:٨): مخطط جغرافي مقسم إلى اثني عشر قطاعا، موجود في نسخة مخطوطة من كتاب «آثار البلاد» للقزويني (العراق وسوريا حوالى ١٢٥٠). وقد طمست المعلومات عن القبلة في كل قطاع، كما حذف أحد تلك القطاعات في المخطط الأصلي بطريق الخطأ (مخطوطة شيستر بيتي ـ بدبلن، رقم ٤١٦٣).



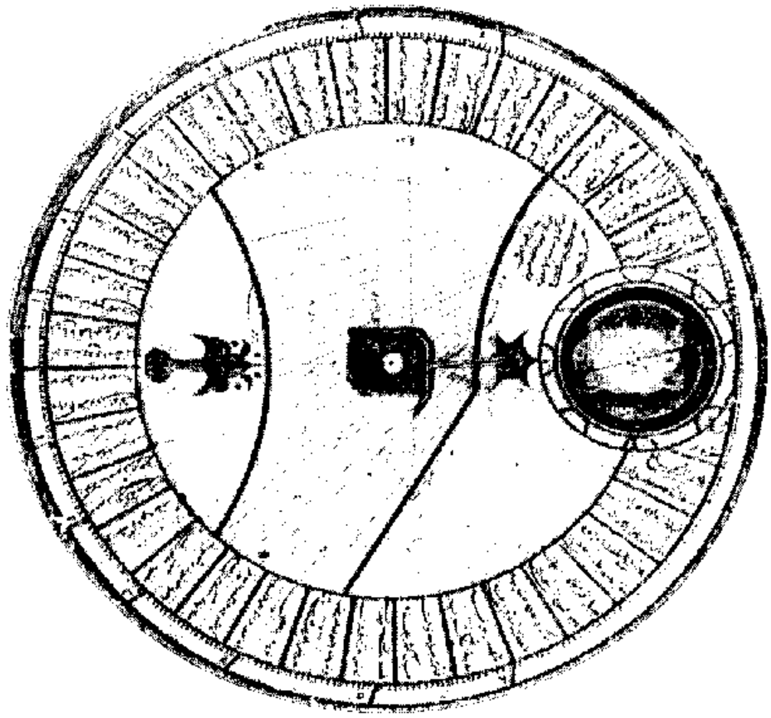
الشكل (١٣:٨): مخطط في الجغرافيا الدينية مقسم إلى ثمانية أقسام، من مخطوط في الجغرافيا الفلكية منسوب لابن الوردي (حلب ، حوالى ١٤٢٠). وتتجلى في النسخ الكثيرة من هذا المخطوط أساليب مختلفة للجغرافيا الدينية، والشكل الموجود في النص المنشور يوضح اثنين منها أصابهما التلف (مخطوطة متحف ومكتبة طوبقا بوسراي باسطنبول، رقم A3025).



الشكل (١٤:٨): مخططان في الجغرافيا الدينية، كل منهما يضم اثني عشر قطاعا لتحديد القبلة، وقد وجدا في مخطوطة يمنية في الفلك ترجع إلى القرن الثالث عشر (مخطوطة مكتبة الأمبروزيانا بميلانو، ملحق ٧٣).



الشكل (١٥:٨): مخطط في الجغرافيا الدينية من العصر العثماني، يقسم العالم حول الكعبة إلى ٧٢ قسما (الشكل ١٧:٨) (مخطوطة متحف ومكتبة طوبقا بوسراي، رقم ب ١٧٩).

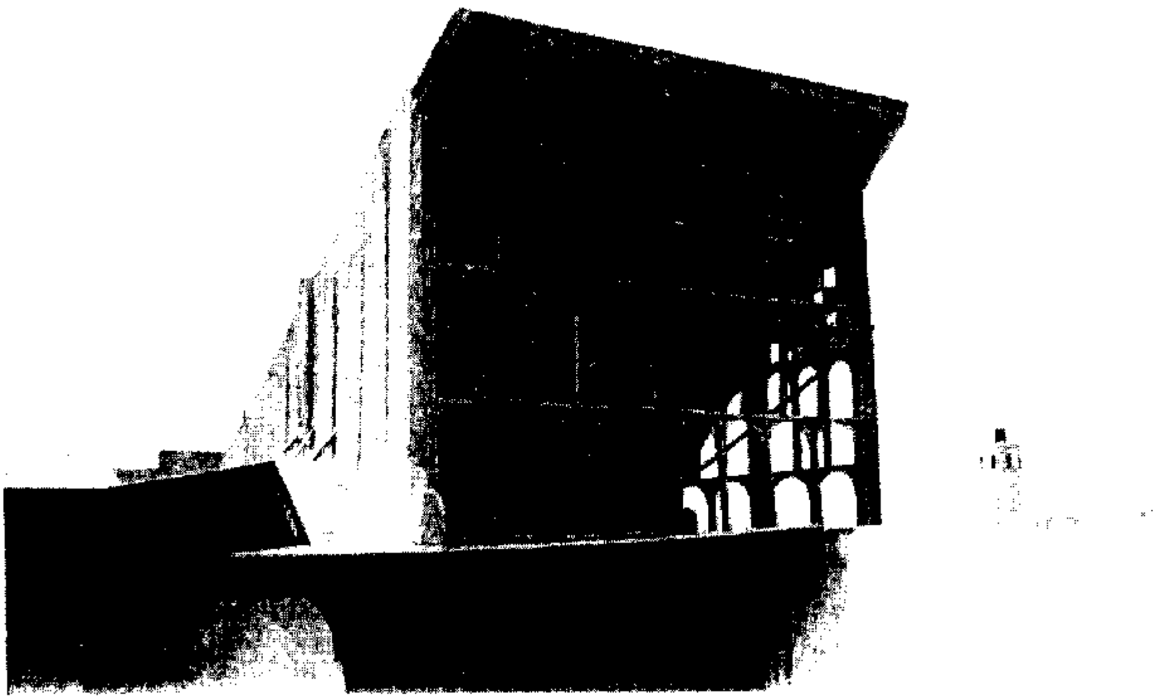


الشكل (١٦:٨): مـزولة مع بوصلة من العـصر العـثمـاني (المكتبـة الوطنيـة ببـرلين، مجموعـة سبرنجر، رقم ٢٠٤٨).

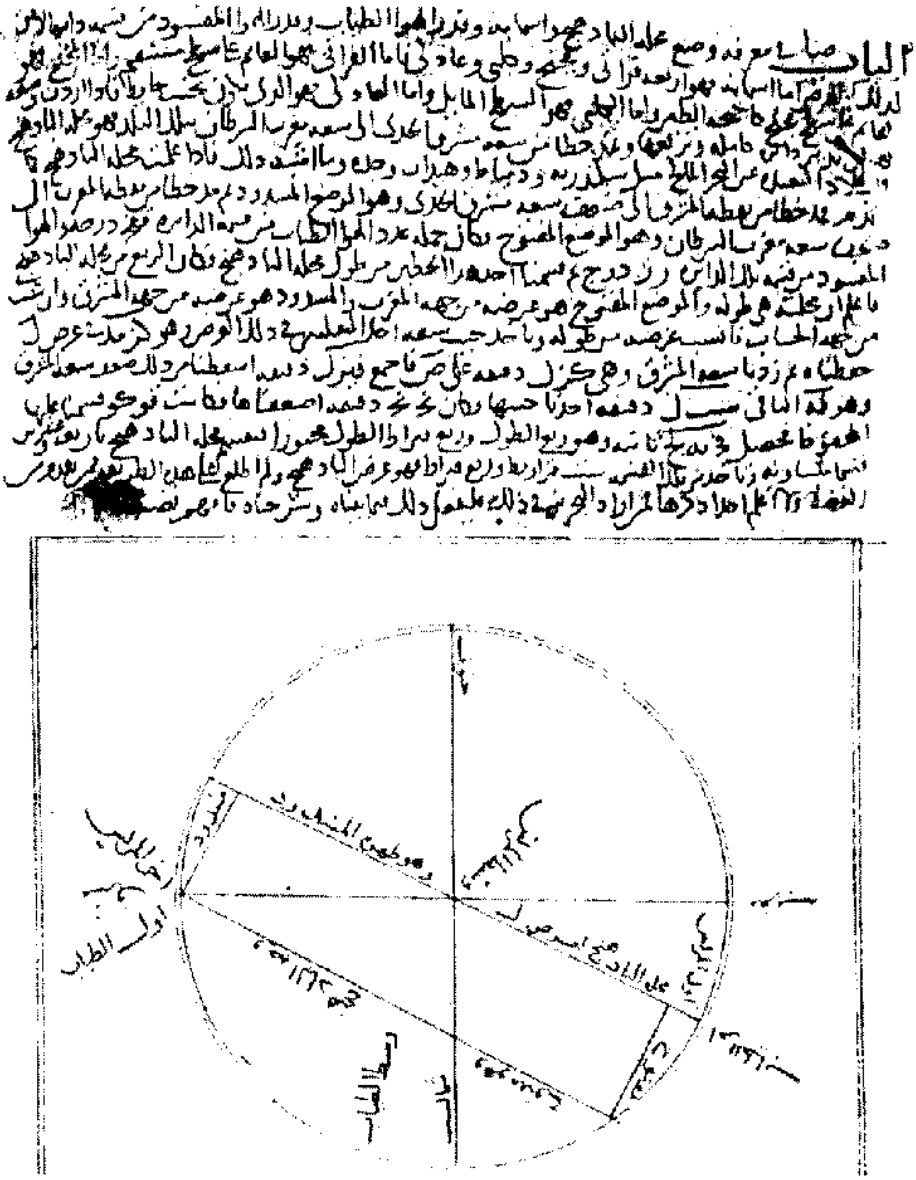
شكل يوضح أسلوب التهوية

ومن الأشكال المهمة التي تضمنتها رسائل ابن السراج عن الآلات، الشكل (١٧:٨)، الذي تظهر فيه المشربيات التي كانت سمة مميزة للقاهرة في العصور الوسطى (الشكلان ١٧:٨، ١٨:٨). فلماذا نجد مثل هذا الشكل في رسالة عن الآلات الفلكية؟ لقد عرفنا منذ سبعينيات القرن العشرين أنه من بين مجموعة الجداول الفلكية التي كانت تستخدم في قاهرة العصور الوسطى لضبط الوقت وتحديد مواقيت الصلاة، كان هناك جدول يمكّن من يستخدمه من تحديد مواضع المشربيات بناء على زاوية شروق الشمس في الشتاء (حوالى ٢٧° جنوب شرق). ودراسة المشربيات الموجودة في القاهرة توضح أنها كانت تحدَّد عند وضع أساس البيت (المسافر خانة)، وكانت جميع مباني القاهرة في العصور الوسطى تحرص على وجود المشربيات في واجهاتها.

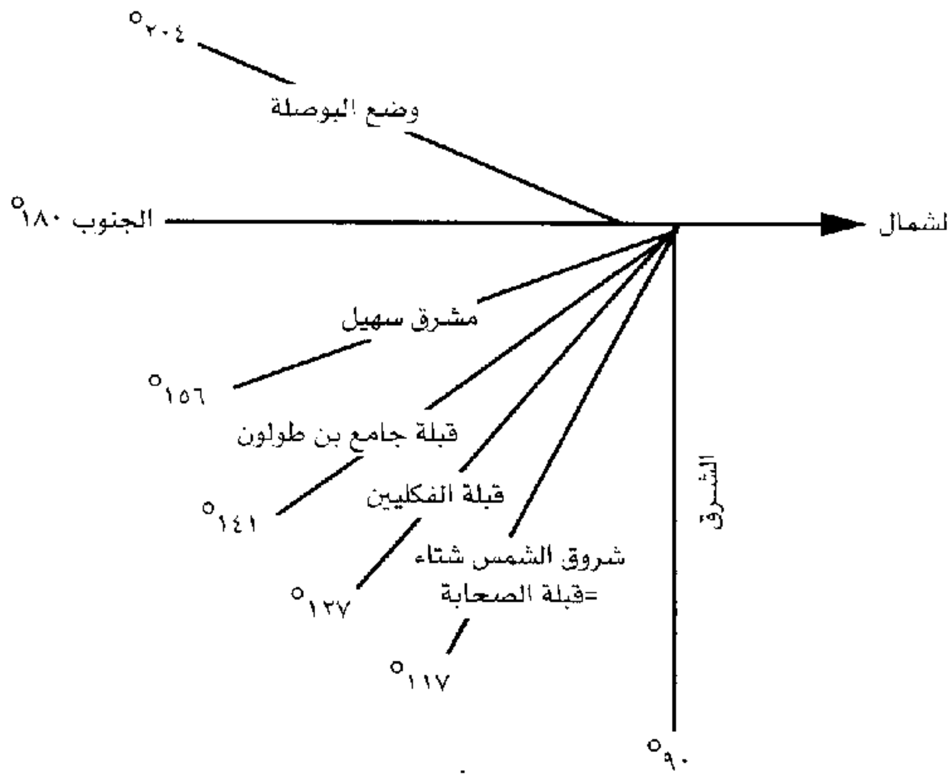
وكانت قبلة قاهرة العصور الوسطى متوافقة مع القبلة التي حددها الصحابة، وهي الاتجاه نحو مشرق الشمس في الشتاء. ولكن بعد أن بنيت المدينة بطول الخليج ـ الذي كان يربط النيل بالبحر الأحمر، والذي يتعامد مع القبلة ـ كان على سكانها أن يراعوا الاتجاه الصحيح للقبلة، والذي لا يوازي اتجاه الطريق الرئيسي في المدينة. وحدث بعد بناء المدينة ببضع سنين أن حدد ابن يونس الفلكي قبلة القاهرة بدرجة ٣٧ جنوب شرق، أي جنوب قبلة الصحابة بعشر درجات. وهكذا شُيِّدَ الجامع الأزهر وجامع الحاكم بانحراف ١٠ درجات عن تخطيط المدينة. ومع أن كثيرا من الصروح الدينية التي شيدها المماليك في القاهرة كانت حوائطها الخارجية متوافقة مع تخطيط المدينة، إلا أن حوائطها الداخلية ومحاريبها كانت متفقة مع القبلة التي حددها الفلكيون. أما المقابر خارج القاهرة فقد روعي في بنائها أن يكون محورها الأساسي عموديا على قبلة الفلكيين، كما روعي في مباني القرافة أن تكون متجهة نحو الجنوب لتتفق مع القبلة المعتمدة عند الشافعية. واختلاف القبلة في قاهرة العصور الوسطى يوضحه الشكل (١٩:٨). وهكذا نرى أن شكل مشربية في نص فلكي قد قاد إلى اكتشاف العناصر الأساسية التي حكمت تخطيط واحدة من أهم المدن الإسلامية.



الشكل (١٧:٨): مشربية في واجهة المسافر خانة بالقاهرة، وهي أحد النماذج القليلة التي وصلتنا. وفي العصور الوسطى كانت معظم مباني القاهرة مجهزة بمثل هذه المشربيات (صورة أبو ماكس).



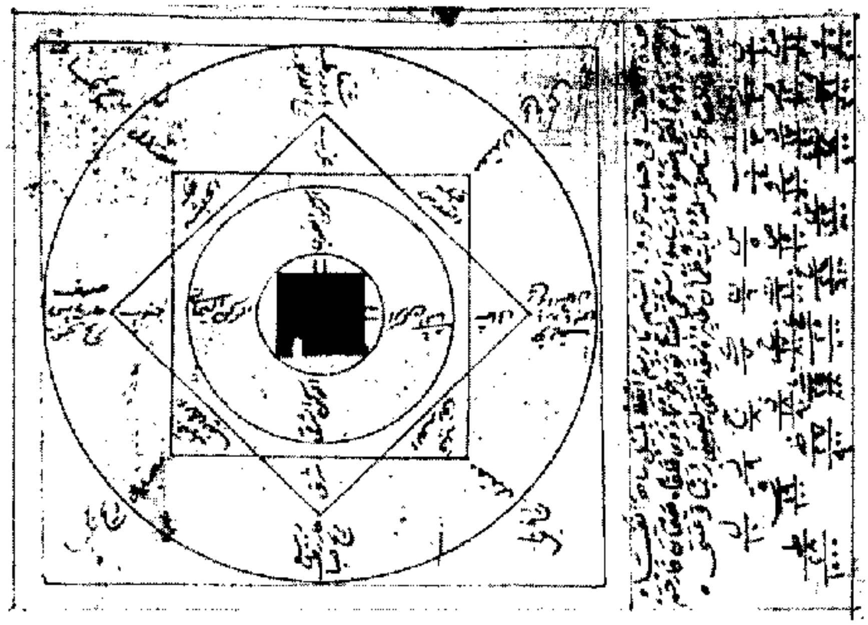
الشكل (١٨:٨): شكل يوضح أساليب التهوية في قاهرة العصور الوسطى، من رسالة عن الآلات الفلكية كتبها ابن السراج (حلب حوالى ١٣٢٥) (مخطوطة مكتبة شيستر بيتي في دبلن، رقم ١٠٢).

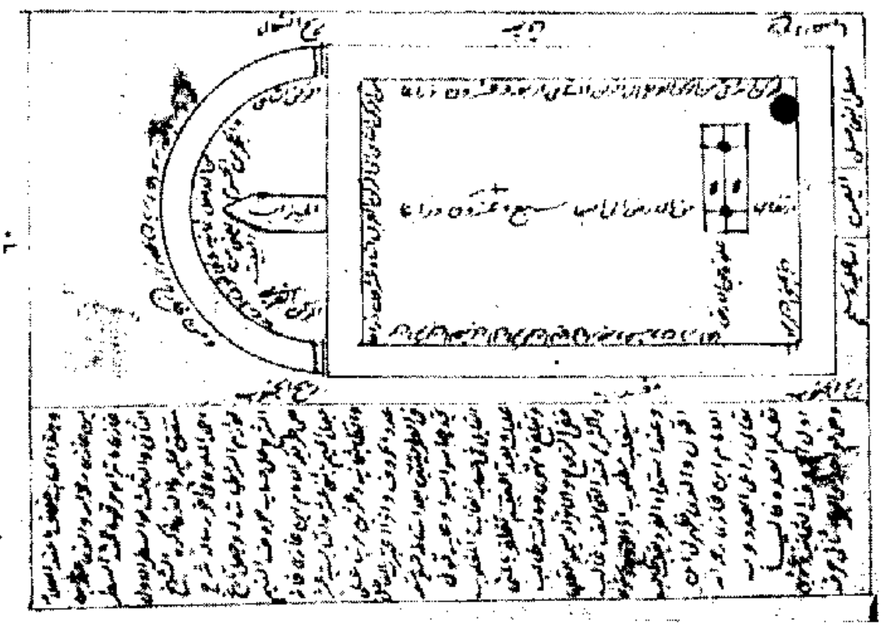


الشكل (١٩:٨): اتجاهات القبلة التي عرفتها القاهرة في عصورها الوسطى. وبالنسبة إلى القبلات المتجهة صوب الجنوب، كان أي اتجاه بين شروق سهيل وغروبه يعد مقبولا.

أهمية القبلة

وقد دُرست أخيرا ـ وللمرة الأولى ـ مجموعة من النصوص العربية، معظمها غير مزود بأشكال توضيحية، وهي نصوص تصوّر الكعبة نفسها. فهي مستطيلة وليست مربعة كما يُذكر غالبا (الشكل ٢٠:٨). ومحورها الأساسي يتجه نحو مشرق سهيل، ألمع نجم في السماء الجنوبية، ومحورها الفرعي يتجه صوب مغرب الشمس عند انقلابها في وسط الشتاء (وهذه الاتجاهات في مكة تكون متعامدة على وجه التقريب). ومن ثم فإن قبلة أهل الأندلس ومصر تكون بالاتجاه نحو مشرق سهيل، وقبلة أهل العراق وإيران تكون بالاتجاه نحو مغرب الشمس في الشتاء، أما قبلة أهل السودان وإثيوبيا فتتجه صوب مشرق الشمس صيفا.





الشكل (٨:٢٠): في الجزء السفلي رسم للكعبة (فيه مبالغة في استطالتها)، وفي الجزء العلوي شكل يربط المبنى - بطريقة خاطئة - بالاتجاهات الأصلية وبالرياح وبقبلة المناطق المختلفة (مخطوطة دار الكتب بالقاهرة، رقم ٨١١ مجاميع طلعت).

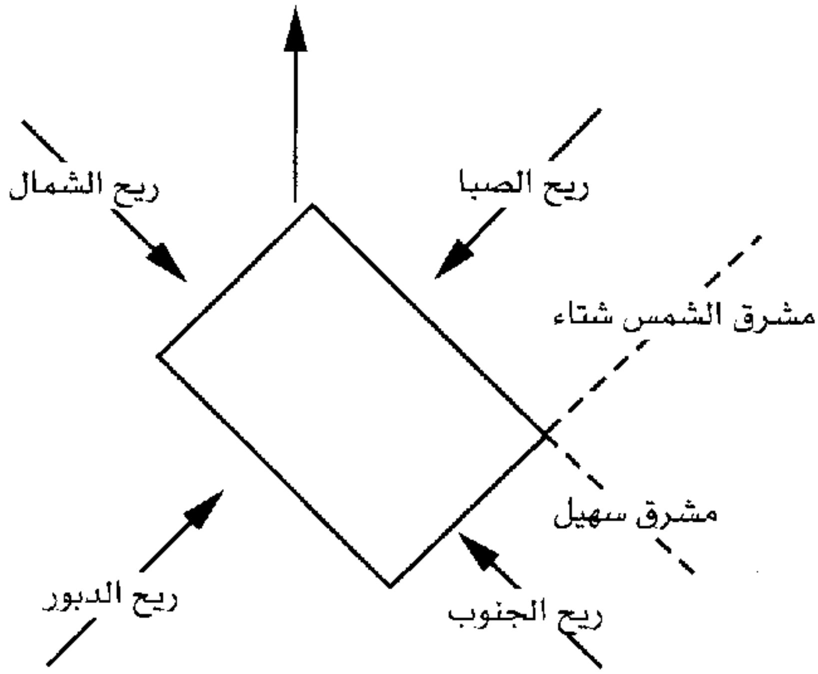
وثمة أفكار لم توضحها الرسوم والأشكال في المخطوطات العربية التي ترجع إلى القرون الوسطى، ولكن توضحها اتجاهات الرياح الموصوفة في المخطوطات التي تحدد أصل كلمة «قبلة». وتتلخص هذه الأفكار فيما يلي (الشكل ٨:٢١):

إذا استقبل الإنسان الحائط الجنوبي الغربي للكعبة (مواجها مشرق الشمس في الصيف)، فإنه يكون متجها ناحية ريح الشرق (أو القبول)، وتكون ريح الشمال على (شماله) وهي تهب من سوريا (بالشام)، وتكون ريح الجنوب على (يمينه) وتهب من اليمن، أما الريح الغربية (الدبور) فتهب من دبره، أي من خلفه. وهذا دليل كاف على أن قبلة العرب في الجاهلية كانت تجاه الشرق.

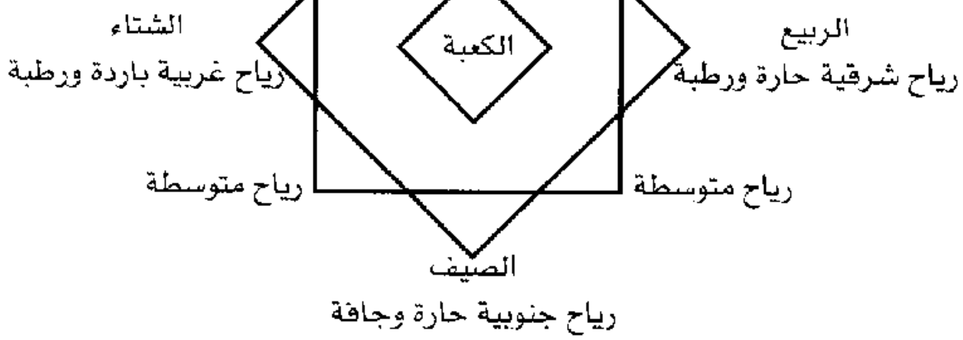
وهناك ارتباط آخر بين الكعبة والحجر الأسود الموجود في الركن الجنوبي الشرقي منها، وهو ارتباط له صلة بالأرصاد الجوية.

ومع أن نموذج الكعبة المتمثل في الشكل (٨:٢٠)، والمشروح في الشكل (٨:٢٢)، مأخوذ من مخطوطة مصرية ترجع إلى القرن الثامن عشر، إلا أن فكرته ترجع إلى ألف عام قبل ذلك على الأقل.

ويجدر بنا ملاحظة أن الكعبة قد تم رسمها بميل نحو خط الزوال، ومع أن نظرية التوافق الأرسطية لم تثبت صحتها، إلا أن الملامح الجغرافية للكعبة وصلتها بالرياح ثابتة. وقد زعمتُ في موضع آخر أن النظرة الجاهلية للكعبة قد عززت الاعتقاد الإسلامي بأنها نسخة مطابقة للبيت المعمور في السماء. وبعبارة أخرى يمكن القول بأنها من الناحية المعمارية تعكس تصور الجاهليين للكون، فهى تمثل الشمس والكواكب في منظومتها، والرياح والمطر في خصائصها.



الشكل (٢١:٨): وضع الكعبة بالنسبة إلى اتجاهات الرياح الأربعة الأصلية كما ورد في كثير من مؤلفات القرون الوسطى، ويلاحظ أن المحور الفرعي يستقيم مع أقصى نقطة جنوبية للقمر.



الشكل (٢٢:٨): المعلومات الأساسية الموجودة عن الكعبة في الشكل (٢٠:٨) وقد «صُحِّح» وضع الكعبة (الشكل ١٠:٨، والشكل ٢١:٨) ومحورها الأساسي عند ٣٠° جنوب شرق.

ملاحظات ختامية

وباختصار يمكن القول إن المخطوطات العلمية الإسلامية قد تضمنت عددا كبيرا من الأشكال التوضيحية التي يمكن أن تزيد من فهمنا لجوانب متعددة للعلم الإسلامي، بل وللمؤسسات الإسلامية، ولكننا ينبغي ألا نعتمد على تلك الأشكال وحدها، خاصة إذا صاحبتها نصوص توضحها. ومازلنا نفتقر إلى النسخ الأصلية من المخطوطات المهمة، ومازلنا في حاجة إلى دراسات مقارنة للنصوص التي توضحها الأشكال والرسوم. وحينما نقارن بين ما وصلنا من نماذج الجغرافيا الدينية الموجودة في المخطوطات الشهيرة التي صدرت منها طبعات غير محققة (مثل كتب القزويني وياقوت الحموي وابن الوردي) يتبين لنا مدى الحاجة الماسة إلى تلك الدراسة.

وذات يوم من أيام عام ١٩٨١ كنت في معرض مكتبة بالاتينا في هيدلبرج أتأمل مخطوطة جغرافية أبي الفدا الموجودة في مكتبة الفاتيكان. وكانت المخطوطة مفتوحة على شكل يبين أسماء أقاليم العالم موزعة على ثمانية وعشرين قطاعا يضمها شكل دائري (الشكل ٢٣:٨). وكان الشكل مختلفا تمام الاختلاف عن كل ما سبق لي أن رأيته، فضلا عن أنني أعرف أن هذا الشكل لا وجود له في طبعة ١٨٤٠ من الكتاب. وعندما عدت إلى بيتي راجعت النص فوجدت إشارة ذكرها المحقق في الهامش يقول فيها أبو الفدا: «لقد عملت زايرجه يمكن بها معرفة الطقس، وهذه هي...».

وعند نشر مخطوطات أصلية بطريقة التصوير ينبغي الالتزام بضوابط شديدة، وإلا أصبح نشرها عديم الفائدة. فالتلاعب بالألفاظ التي التهمتها الأرضة، وإخفاء الأرقام الأصلية للأوراق، وإعادة ترتيب تلك الأوراق بلا تعليق، وإدماج أجزاء من نسخ مختلفة للكتاب نفسه من دون الإشارة إلى ذلك، كل هذه أمور تتنافى مع أبسط المعايير العلمية للنشر. ولكن ذلك - للأسف - هو السائد في سلاسل المخطوطات التي نُشرت أصولها في السنوات الأخيرة في فرانكفورت على يد أحد كبار المختصين في المخطوطات العربية (*).

(*) يقصد فؤاد سيزكين (المترجم).



الشكل (٢٣:٨): شكل يقسم العالم إلى ٢٨ قسما، ورد في مخطوطة من جغرافية أبي الفدا (حماة، حوالى ١٣٢٠) ولم ينشر قط مع النص المطبوع (مخطوطة الفاتيكان، المجموعة العربية، رقم ٢٦٦).

ولتلك السلاسل مشاكل أخرى غير تلك التي ذكرناها، لعل أهمها التدخل برسوم توضيحية. وأكتفي هنا بذكر مثالين أولهما: أن أشكال الأبراج السماوية والكواكب في مخطوطة قيمة من كتاب صور الكواكب للصوفي قد غُيِّرت، والنتيجة الطبيعية لذلك أن تلك الأشكال أصبحت تناسب رواد مقهى أكثر مما تناسب مؤرخي الفنون الذين يجب عليهم أن يرجعوا إلى المخطوط الأصلي بحثا عما به من رسوم توضيحية. والمثال الثاني خاص بشكل تضمنه مخطوط في الجغرافيا الدينية باسطنبول، وهو الجزء الثاني من كتاب «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» لابن فضل الله العمري، وهو يرجع إلى العصر المملوكي، أي أوائل القرن الرابع عشر للميلاد. وفيه كتبت الآية ٩٧ من سورة آل عمران ﴿ومَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ بماء الذهب على رسم للكعبة. ولكن الناشر الحديث الذي رتب الصور المختارة من المخطوطات لتطبع في سلسلة مخطوطات فرانكفورت محا هذه العبارة ووضع مكانها عبارة أخرى أوضح وكتب «آمين» بألفين في أولها. وما أظنني في حاجة إلى القول بأن الرسوم التوضيحية في مخطوطات القرون الوسطى ينبغي أن تُحترم.

ولعلي أكون قد أوضحت أن المخطوطات بعامة، والصور والأشكال التوضيحية بخاصة، يمكن أن تساعد على فهم التراث الإسلامي، وأن المكتبات التي تقتني تلك المخطوطات ينبغي أن تعاملها بما تستحقه من احترام يتمثل في فهرستها وتيسيرها للدارسين. ونحن معشر الباحثين يجب أن نتعامل معها باحترام أيضا، لأنها مفتاح كثير من الأسرار.

٩ رحلة مخطوطة ملكية
أو: قصة حياة كتاب

بقلم: برسكيلا سوسك ود. فلز تشغمان(*)

«في بعض الأحوال نصادف مجموعة من المخطوطات أصابها التغيير بأسلوب يكاد يكون واحدا، وهو أمر يدعو إلى التفكير»

سوسك وتشغمان

تدور هذه الدراسة حول مخطوط موجود حاليا في مكتبة طوبقابو سراي باسطنبول يحمل رقم: ١٥١٠ محفوظات [١] وترجع أهميته إلى أمرين هما: قيمته الفعلية، والطريقة التي يمكن بها التعرف على تاريخه استنادا إلى اعتبارات مادية وتاريخية. وهذا الكتاب يلقي الضوء على جانب من جوانب المخطوطات الإسلامية لم تتناوله إلا دراسات محدودة، ونعني به الطريق الذي سلكه المخطوط منذ لحظة تأليفه حتى الوقت الحاضر.

(*) برسكيلا سوسك، هي أستاذة الفنون الإسلامية في معهد الفنون بجامعة نيويورك. شاركت في تأليف كتاب:

* The Meeting of Two Worlds : The Crusades and the Mediterranean Context.

وأشرفت على إصدار كتاب:

* Content and Context of Visual Arts in the World: Papers from a Colloquium in Memory of Richard Ettinghausen.

ود. فلز تشغمان أمينة مكتبة متحف طوبقابو سراي باسطنبول. وهي متخصصة في الفن الإسلامي، ولها فيه عدة دراسات منها:

* Topkapi Saray Museum : Islamic Miniature Art .
* Etudes Médiévales et Patrimonie Turc.

وقد كشفت الدراسات الحديثة أن حكام إيران خلال الفترة التي امتدت من القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر قد استخدموا الخطاطين والرسامين والمذهبين والمجلدين في عمل مجلدات فخمة لمكتباتهم الخاصة، وكان اقتناء كتب تحمل أسماء الملوك أو ألقابهم مظهرا من مظاهر السيادة والقوة (٢). ويبدو أن المكانة الخاصة التي تحتلها كتب الملوك والأمراء كانت عاملا مشجعا للحكام على الاستيلاء على مقتنيات مكتبات نظرائهم (٣). ومع أنه لا يتوافر إلا قدر يسير من المعلومات الموثقة عن هذه العملية، إلا أن انتقال الكتب من مالك إلى آخر كانت له دائما آثاره المادية على المخطوطات. ودراسة تلك الآثار تساعدنا على تتبع رحلة الكتاب.

وتتمثل المظاهر التي تدل على تغير ملكية المخطوط في إعادة زخرفة صفحاته الأولى، وتغيير خاتمته، وختمه بأختام مكتبة، وطمس أختام مكتبة أخرى. وفي حالة المخطوطات المزوّقة تكون التصاوير غالبا متأخرة في تاريخها عن النص نفسه، وقد تضاف إلى النص أو إلى التصاوير الأصلية الموجودة به.

ولا شك في أن الدوافع إلى التغيير في المخطوطات متعددة، ولكننا في بعض الأحوال نصادف مجموعة من المخطوطات أصابها التغيير بأسلوب يكاد يكون واحدا، وهو أمر يدعو إلى التفكير في الأسباب التي دفعت إلى مثل هذا التغيير.

ويتميز المخطوط رقم١٥١٠ محفوظات بتعدد التغيرات التي طرأت عليه. فهو يتضمن إشارة إلى أنه كتب في الأصل لأحد الملوك، ثم استولى عليه فيما بعد حاكم منافس له. كما أن به تصاوير ترتبط بصاحبه الأول، وتصاوير أخرى أضيفت في فترة لاحقة. وبعض التصاوير المتأخرة تطمس التصاوير الأصلية، وبعضها الآخر أضيف فوق النص مباشرة. وهذه التغيرات المادية صاحبتها محاولات لإخفاء المصدر الأصلي والتاريخ الأصلي. والأسلوب الذي نفذت به التصاوير المتأخرة يجعلنا نربط بين هذا المخطوط وبين بعض المخطوطات التي زورت خواتيمها التي تتضمن تحديد تاريخ المخطوط ومصدره.

وهناك أدلة ترجح أن هذا المخطوط عاش حياة طويلة ومعقدة، فبعض مكوِّناته يمتد على مدى زمني يبلغ مائة وخمسين عاما انتقل المخطوط فيها من شيراز إلى هرات وأخيرا إلى اسطنبول. والتحقق من تلك الأطوار يتطلب معرفة أساليب إنتاج المخطوطات في عصر المظفّرين والتيموريين والصفويين

والعثمانيين. ويمكن أن يعزى هذا المخطوط إلى ثلاثة من الحكام هم: المظفر شاه شجاع، والتيموري شاه رُخ، والسلطان حسين بايْقَرا. وفيه أكثر من مظهر للخداع، وإن كنا لا نعرف مَنْ الخادع ومن المخدوع.

وقبل أن نستعرض رحلة هذا المخطوط، يلزم أن نتعرف على محتوياته. فهو يتكون من ٧٦٠ ورقة من القطع الكبير تضم ثلاثة أعمال متميزة هي: شاهنامه الفردوسي (الأوراق من ٢ ب ـ ٤٨٤ ب)، ومعجم وضعه أسدي الطوسي عنوانه لغة الفرس (الأوراق ٤٨٥ ب ـ ٤٩٨ أ) وخمسه نظامي (الأوراق ٤٩٩ أ ـ ٧٧٥ ب)، كما يحتوى المخطوط على ثلاث عبارات ختامية وردت في الأوراق ٧ أ، ٤٨٤ ب، ٧٧٥ ب، وبه صفحتان استهلاليتان (١ أ، ٤٤٩ أ)، ونص يبدو أنه جزء من وثيقة أرشيفية (ورقة ٤٩٨ أ). ومن الملامح الأخرى المهمة للمخطوط تجليده الفاخر على رغم ما أصابه من مظاهر البلى، وما يحمله من زخارف على الوجه الخارجي للجلدة، وما يحمله وجهها الداخلي من حليات وزخارف مثقبة، وما نقش على اللسان من أشعار (٤).

وسنحاول في هذه الدراسة أن نستعرض تاريخ هذا المخطوط بمحتوياته الثلاثة: الشاهنامه ولغة الفرس وخمسه نظامي، وأن نتعرف على كيفية جمعها معا، ومتى جرى هذا الجمع ليشكل المخطوط الذي بين أيدينا.

وأول خطوة على هذا الطريق ينبغي أن تبدأ من المخطوط نفسه في محاولة لمقارنته بغيره من المخطوطات. ودراسة المخطوط تتضمن عدة عناصر أولها مصدره وتاريخ كل جزء من أجزائه، ثم بيان صلته بحكام التيموريين شاه رُخ وحسين بايقرا ودراسة جلدته.

ولم يكتب عن الملامح الفنية لهذا المخطوط غير الراحل Ivan Stchoukine إيفان شتاوكين الذي أشار إليه في ثلاثة أعمال منشورة: مقال وكتابين أحدهما عن التصاوير التركية والآخر عن النُّسَخ المزوقة من خمسه نظامي (٥). وفي عرضه لهذا المخطوط ركز على زخارفه وتصاويره معتمدا على المعلومات التي ذكرها فهرس ف. كاراتاي للمخطوطات الفارسية بمكتبة طوبقابوسراى، وهي أن الشاهنامه ولغة الفرس نسخهما منصور بن محمد بن ورقة بن عمر بختيار سنة ٩٠٣ هـ/ ١٤٩٨م، وأن خمسه جرى نسخه سنة ٩٠٦ هـ/ ١٥٠١م على يد لطف الله بن يحيى بن محمد التبريزي (٦)، ولم يذكر كاراتاي شيئا عن الأشكال الزخرفية التي يستهل بها المخطوط، ولم يُثر أي تساؤلات عن صحة المعلومات المذكورة في الخواتيم.

وقد ذهب شتاوكين إلى أن التصاوير في نسخة «الشاهنامه» التي يضمها هذا المخطوط قد أضيفت في عصر الصفويين حوالى ١٥٢٠-١٥٢٥م، وأن التصاوير الموجودة في خمسه أضيفت في العصر التركي حوالى سنة ١٥٧٠. كما لاحظ سمات تركية فيما وجده من مناظر طبيعية وعناصر تشكيلية [٧]، الأمر الذي دفعه ذلك إلى الاعتقاد أن المناظر الطبيعة المشابهة التي يضمها مجموع مؤرخ سنة ٨٠١/١٣٩٨ ونشر مرارا، قد رسمت هي الأخرى في اسطنبول حوالي سنة ١٥٧٠ [٨]. ونسخة هذا المجموع موجودة حاليا في متحف الفنون التركية الإسلامية باسطنبول تحت رقم: ت ١٩٥٠.

وقد نشر ثلاثة من العلماء الإيرانيين أخيرا تعليقات على نص هذا المخطوط، وأكثرها تفصيلا ما كتبه جلال خالقي مطلق في مقالاته التحليلية التي يتناول فيها مخطوطة شاهنامه الفردوسي التي اعتمد عليها في نشر الكتاب، فوصف الملامح المادية لهذه المخطوطة وذكر أهمية تنقيح نصها، وكان وصفه أكثر دقة وتفصيلا من وصف كاراتاي، لأنه يذكر الخاتمتين اللتين ختمت بهما الشاهنامه، ويصف الزخارف التي استهل بها النص، ويشير إلى الوثيقة الواردة في وجه الورقة رقم ٤٩٨. ومع أن خالقي مطلق يبدو في حيرة من أمر التاريخ المزعوم للمخطوط وهو سنة ٩٠٣هـ/١٤٩٨م، إلا أنه يؤكد على قدم النسخة، وعلى الشبه الشديد بينها وبين مخطوطة فلورنسا المؤرخة سنة ٦١٤هـ/ ١٢١٧م [٩]. وقد لفت انتباه العالمين الإيرانيين فتح الله مجتبائي وعلي أشرف صادقي اللذين كانا يعدان طبعة جديدة من كتاب لغة الفرس إلى النسخة المخطوطة من هذا الكتاب التي يتضمنها المخطوط رقم ١٥١٠. ولذا نراهما يذكران في مقدمتهما للكتاب أن نص لغة الفرس الموجود في المخطوط رقم ١٥١٠ يختلف اختلافا جوهريا عن النص الموجود في المخطوطات الأخرى التي استخدماها عند نشر طبعتهما من الكتاب، وأنهما لم يستطيعا تقييم ما تتمتع به تلك النسخة من سمات [١٠]. ونظرا إلى أنهما اعتمدا على مصغرات فيلمية، فإنهما لم يتشككا في صحة التاريخ الذي يختم به المخطوط وهو سنة ٩٠٣هـ/ ١٤٩٨م.

وفيما عدا الاهتمام بتصاوير المخطوط رقم ١٥١٠ ومحتوياته فإن أحدا لم يهتم بدراسة خطه أو تذهيبه أو تجليده وأهمية ذلك بالنسبة إلى تاريخ المخطوط. ومن ثم يجب علينا أن نحاول تحديد تاريخ المخطوط ومكانه

اعتمادا على دراسة الخط والتذهيب والخواتيم قبل أن نعرض لآراء Stchoukine في تصاويره، ولآراء خالقي مطلق الخاصة بنص الشاهنامه الموجود بالمخطوط.

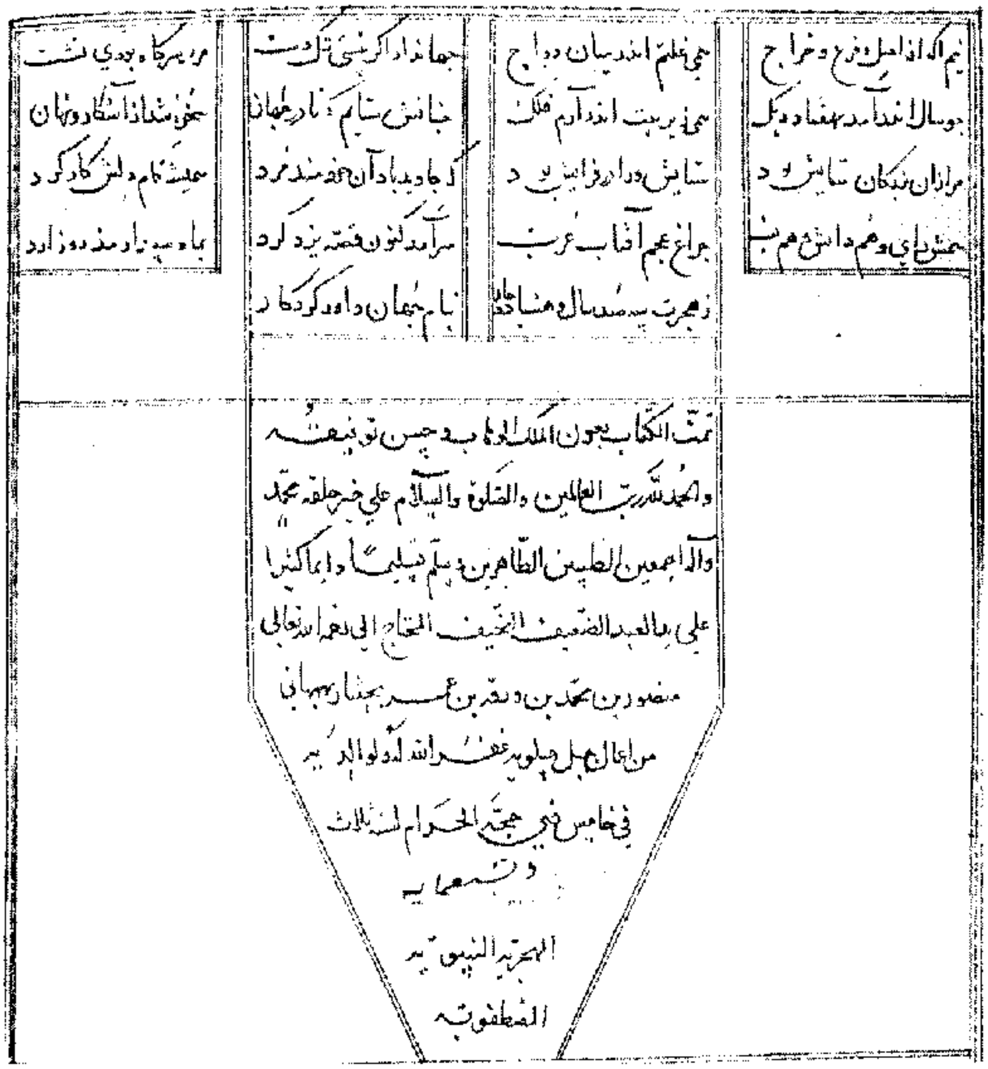
ويوضح الفحص المادي لهذا المخطوط أنه على الرغم من أن نصين من محتوياته هما الشاهنامه و خمسه، يتميز كل منهما بملامحه عن الآخر، إلا أن بينهما أوجه شبه كثيرة. فقد كُتبا على ورق من حجم واحد ٢٦,١ × ١٦,٣ سم، وإن اختلفا في الوجه المكتوب عليه. واشتملت الصفحة من صفحات الشاهنامه على ٢٧ سطرا تشغل ١٩,٢ سم طوليا، في حين اشتملت الصفحة من صفحات خمسه على ٢٥ سطرا تشغل ١٧,٥ سم.

ومع أن هذين النصين يحملان تاريخ نسخ من القرن العاشر الهجري، إلا أن خطهما وأسلوب تذهيبهما يشبهان ما كان موجودا في شيراز في القرن الرابع عشر، فقد كانت شيراز في ذلك الوقت مركزا للثقافة وإنتاج المخطوطات. وكلا النصين ينتميان إلى هذه المدرسة انتماء واضحا على رغم تعمد إخفاء ذلك في بعض المواضع. ومن السهل التأكد من صلة هذا المخطوط بأسلوب مخطوطات شيراز في عصر المظفرين، والتأكد من التعتيم المتعمد على تلك الصلة، وذلك بدراسة خواتيمه.

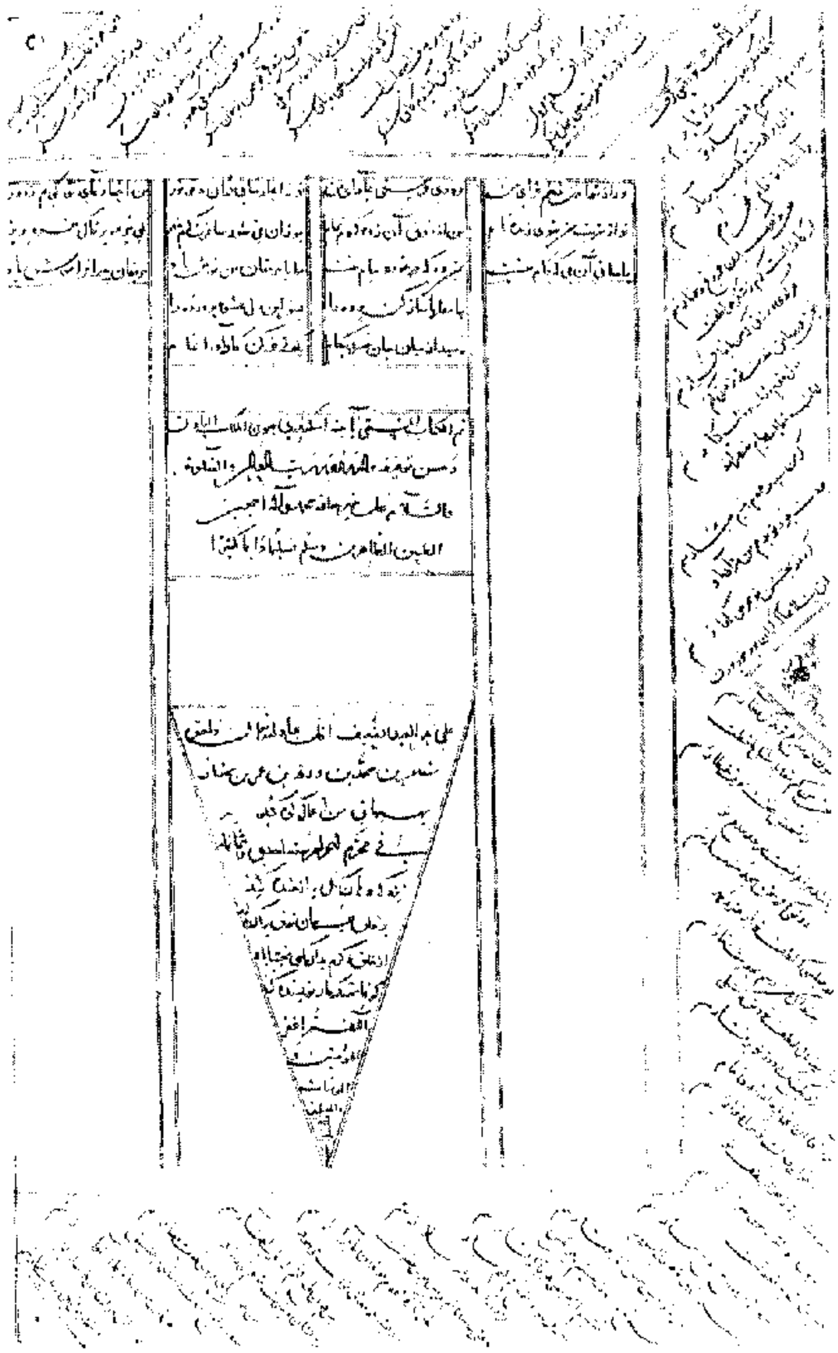
وتبدو تلك الصلة أكثر وضوحا في خاتمة خمسه ففي ظهر الورقة ٧٧٥ (شكل ١/٩) يصف الخطاط لطف الله التبريزي نفسه بأنه كاتب المخطوطة ومذهبها، ويذكر أن مكان النسخ هو «دار المُلك شيراز» [11]، كما يلقّب نفسه بـ «كمال الجلالي» وهو لقب يربطه بآخر الحكام المظفرين المهمين جلال الدين شاه شجاع (الذي حكم من ٧٦٥/١٣٥٧هـ - ٧٨٦/١٣٨٤م). كما تظهر دراسة هذه الخاتمة أن تاريخ المخطوط وهو رجب ٩٠٦ هـ/يناير - فبراير ١٥٠١ م، ليس هو التاريخ الأصلي وإنما هو تاريخ مزّور والرقم الوحيد الذي لم يصبه التحريف هو رقم ٦، أما الرقم الذي يدل على العقد فقد جرى محوه، وأما القرن فقد عدِّل من سبعمائه إلى تسعمائة. وهكذا يتبين أن الرقم الأصلي كان يتكون من ٦-٧، وما بقي من آثار التاريخ يرجح أن العقد المفقود هو ٧، ومن ثم يصبح التاريخ الحقيقي المرجح هو رجب ٧٧٦هـ/ ديسمبر ١٣٧٤- يناير ١٣٧٥م.



الشكل (١:٩): خاتمة خمسه نظامي، ظهر الورقة ٧٧٥ من المخطوط ١٥١٠ بمتحف طوبقابو سراي



الشكل (٢:٩): خاتمة الشاهنامه، ظهر الورقة ٤٨٤ من المخطوط ١٥١٠ بمتحف طوبقابو سراي



الشكل (٣:٩): خاتمة كتاب خسرو دهلوي: آينه اسكندري، ظهر الورقة ٤٦٤ من مخطوطة متحف الفن التركي الإسلامي، رقم ت ١٩٥٠

وتوضح دراسة نسخة الشاهنامه التي يضمها هذا المخطوط أن التاريخ المذكور في خاتمتها وهو ٥ ذو الحجة ٩٠٣ هـ قد زوِّر بطريقة مشابهة لما سبق، وذلك بمحو رقم العقد وتغيير سبعمائة إلى تسعمائة (الشكل ٩:٢). ويبدو أن العقد الممحو كان ٨، أي أن التاريخ الأصلي كان ٧٨٣هـ ـ ١٣٨٢م في عصر شاه شجاع.

وثمة دليل آخر على أن هذا المخطوط يرجع إلى عصر المظفرين، فكاتبه يذكر اسمه خماسيا: منصور بن محمد بن ورقة بن عمر بن بختيار، ويضيف النِّسبة «بهبهاني»، ويعرِّف بهبهان بأنها من أعمال جبل جلويه (الشكل ٩:٢). ومن حسن الحظ أننا نجد توقيعا لهذا الناسخ نفسه في المجموع الشهير المذكور آنفا والموجود حاليا بمتحف الفن التركي الإسلامي (تحت رقم: ت ١٩٥٠). وهو مؤرخ في المحرم ٨٠١/سبتمبر ـ أكتوبر ١٣٩٨ [١٢] (الشكل ٩:٣).

والإشارات الجغرافية في هذا التوقيع تلفت الانتباه إلى الصلة بين منصور وقرية بهبهان في إقليم كوه كلويه في الشمال الغربي من شيراز. ونحن لا نعرف غير القليل عن بهبهان التي تبدو أنها كانت قرية صغيرة في وادٍ خصيب، وأنها قامت على أنقاض مدينة أهم هي أرّجان أو كورة قُبَاد التي أقيمت عند ملتقى الطرق التي تربط أصفهان وشيراز بالأهواز والبصرة وبغداد، والتي دمرت في الصراع بين طائفة الإسماعيلية والحكام الذين تتابعوا على تلك المدينة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وقد كانت المنطقة قبل تدميرها مشهورة بخصوبتها ووفرة مياهها، وكان لتمورها ورُمَّانها شهرة واسعة [١٣]. ومع ذلك فمن غير المحتمل أن تكون بهبهان مركزا لإنتاج المخطوطات [١٤].

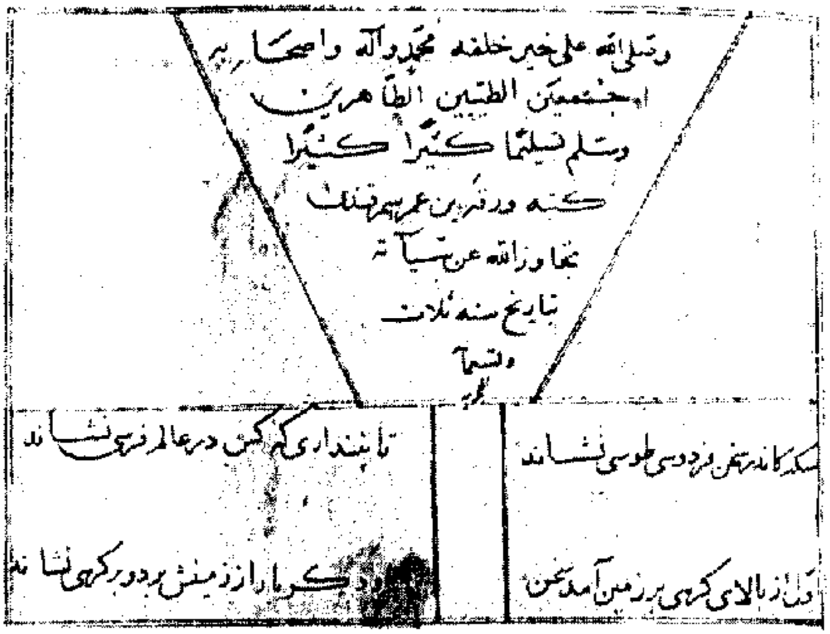
ومما يرجح نسبة نسخة الشاهنامه في المخطوط رقم ١٥١٠ محفوظات، وفي المجموع رقم ت ١٩٥٠ إلى شيراز، أن الزخارف الموجودة في كلا المخطوطين تتألف من أشكال نباتية رسمت على أرض زرقاء أو سوداء أو بيضاء أو خضراء وذهبت تذهيبا كثيفا [١٥]. وهذا الأسلوب في التذهيب كان يستخدم بكثرة في مخطوطات شيراز منذ حوالى عام ١٣٧٠ حتى حوالى عام ١٤٣٠ [١٦]. ولكي تليق المخطوطة بمقام الملوك، فإننا نجد في نسخة خمسه نظامي التي يتضمنها المخطوط رقم ١٥١٠ عناوين عدة كتب مكتوبة بألوان زاهية وناصعة، ونجد الذهب يستخدم فيها بكثافة أكثر مما في معظم مخطوطات شيراز.

وفي نسخة الشاهنامه التي يتضمنها المخطوط رقم ١٥١٠ عبارتان ختاميتان إحداهما في ختام مقدمة النص (ظهر الورقة السادسة)، وهي لا تذكر اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وأخرى في وجه الورقة السابعة (الشكل ٩:٤) مكتوبة على ورق يختلف في لونه ونسيجه عن ورق المخطوط الأصلي، وفيها اسم الناسخ ورقة بن عمر سمرقندي، وتاريخ النسخ وهو سنة ٩٠٣ هـ/ ١٤٩٨م [١٧]. ومن المحتمل أن يكون هذا الاسم قد اختير لسببين أولهما أن ينسجم مع ناسخ الشاهنامه الأصلي منصور البهبهاني باستخدام جزء من اسمه (ورقة بن عمر)، والثاني أن يتفق مع المعلومات التي يتضمنها فرمان حسين بايقرا، والتي أضيفت إلى وجه الورقة ٤٨٤ وفيها أن ناسخ الشاهنامه هو ورقة بن عمر سمرقندي (الشكلان ٩:٢ و٩:٥).

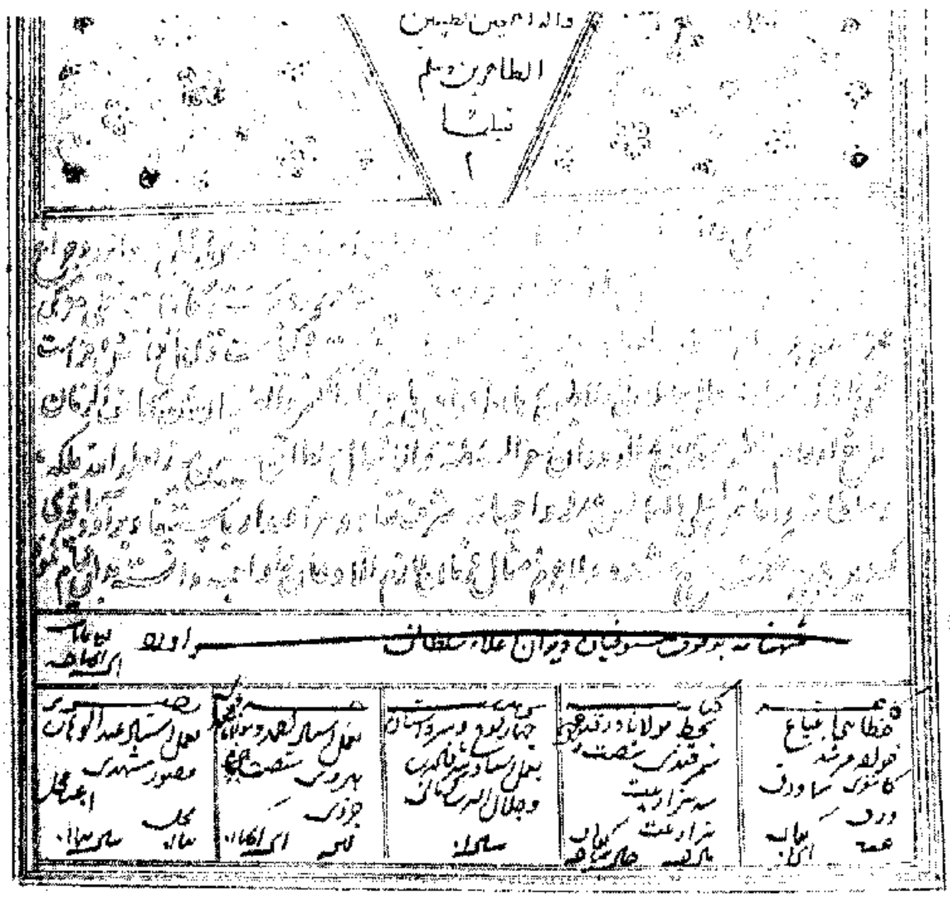
وإقحام هذه الخاتمة الإضافية له صلة بتغيرات أخرى تعرض لها المخطوط رقم ١٥١٠ مثل تغيير تواريخ الخاتمة لتتحول المخطوطة المظفرية إلى مخطوطة من شرق إيران ترجع إلى عصر السلطان التيموري حسين بايقرا. وسوف نناقش الدوافع إلى هذه التغييرات فيما بعد.

ومع أن هذه النسخة من الشاهنامه تتميز بجمال خطها وتذهيبها، إلا أنها لا تتضمن أي إشارة مباشرة إلى هوية من كتبت له. ومع ذلك فهي تبدأ بطغراء مذهبة بأسلوب المظفرين، ولعلها كانت في يوم من الأيام تحمل اسم مالكها، أما الآن فإننا نجد فيها اسم حسين بايقرا وألقابه، وهو حاكم تيموري حكم هرات من سنة ١٤٦٨ حتى ١٥٠٦، وقد كتب الاسم على أرضية مذهبة، تخفي تحتها اسم المالك الأصلي للمخطوطة (الشكل ٩:٦).

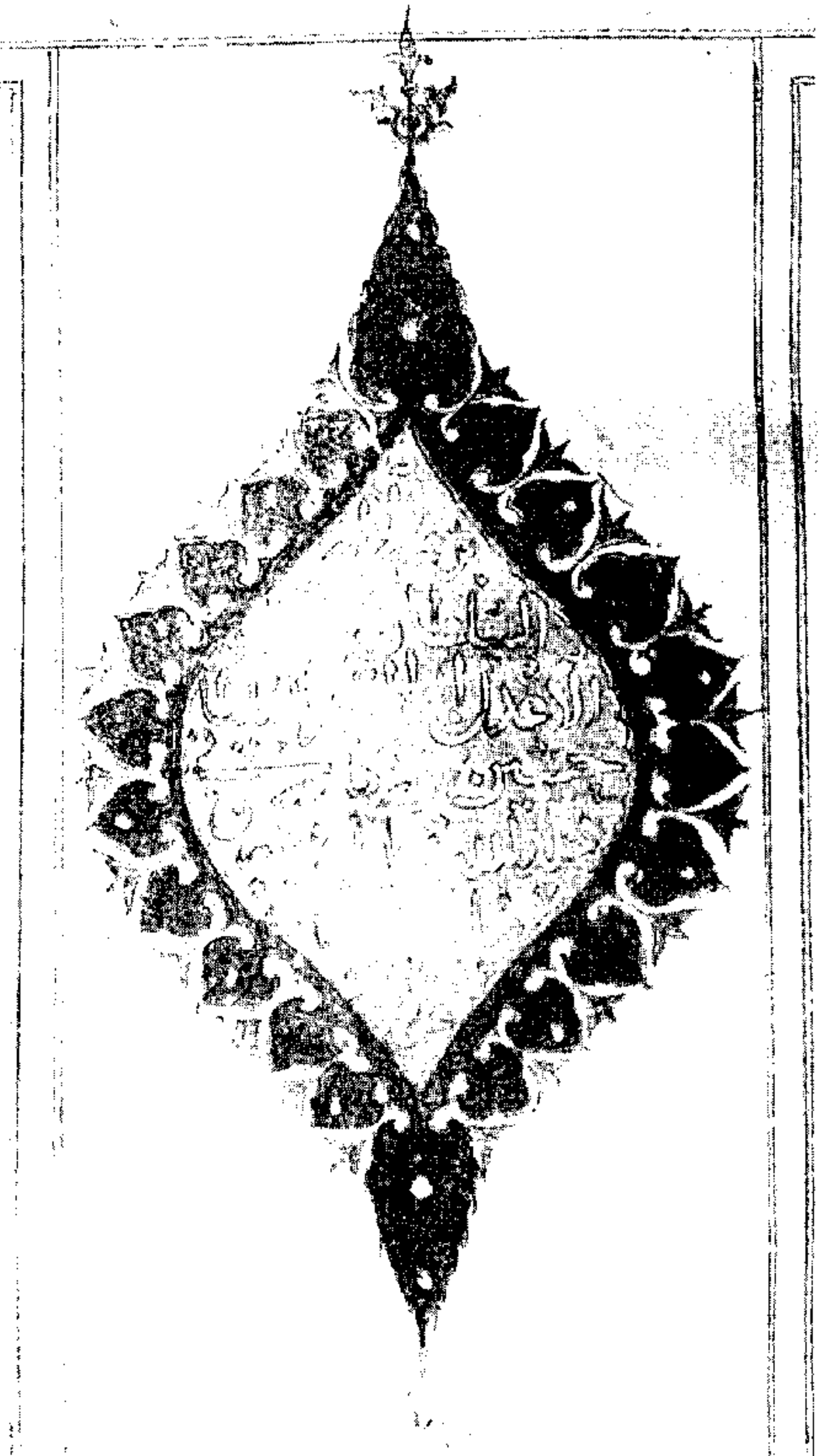
وبإمعان النظر في القسم الخاص بالشاهنامه من المخطوط رقم ١٥١٠ يتبين لنا أن حسين بايقرا لم يكن أول تيموري يرتبط بها. ففيها ثلاث أوراق تحمل ختم مكتبة شاه رُخّ بن تيمور الذي تولى حكم هرات من سنة ١٤٠٥ حتى سنة ١٤٤٧[١٨]، والذي نجد اسمه أيضا داخل طغراء بالصفحة الأولى من نص خمسه [١٩] (الشكل ٩:٧).



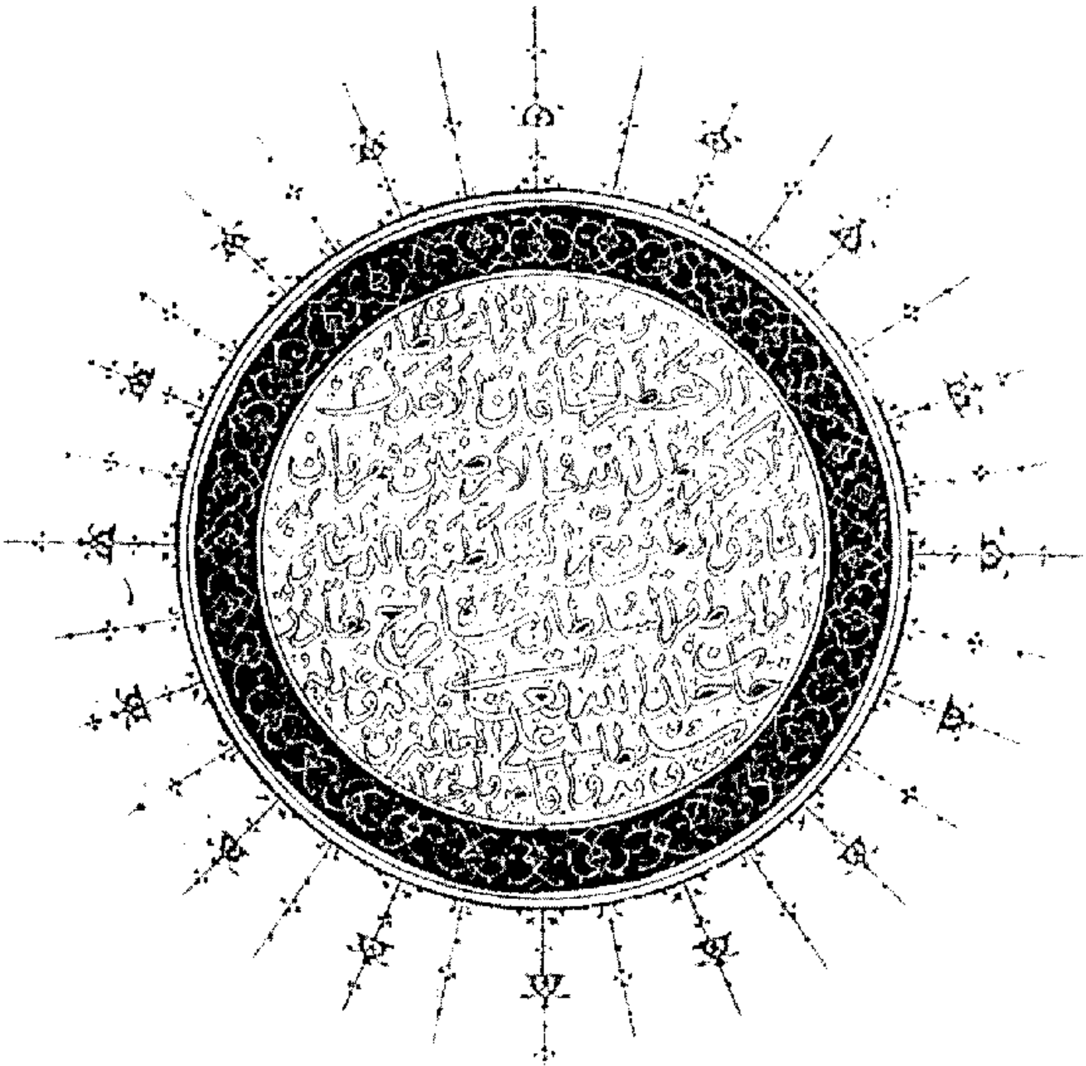
الشكل (٤:٩) وجه الورقة السابعة من المخطوط رقم ١٥١٠ وبه اسم الناسخ ورقة بن عمر سمرقندي نسخة متحف طوبقابو سراي



الشكل (٥:٩): وجه الورقة ٤٩٨ من المخطوط رقم ١٥١٠ وبه فرمان من السلطان حسين بايقرا نسخة بمتحف طوبقابو سراي



الشكل (٦:٩): وجه الورقة الأولى من المخطوط رقم ١٥١٠، وبه طغراء تحمل اسم حسين بايقرا بمتحف طوبقابو سراي



الشكل (٧:٩): وجه الورقة ٤٩٩ من المخطوط رقم ١٥١٠، وبه حلية بداخلها تملك باسم شاه رخ بمتحف طوبقابو سراي

ومع أن رعاية شاه رخ للخطاطين والرسامين كانت أقل من رعاية ابن أخيه إسكندر سلطان بن عمر شيخ، وابنيه باي سُنغر وإبراهيم سلطان، إلا أنه كان حريصا على جمع المخطوطات. ومن النماذج الأخرى التي تحمل ختم مكتبته نسخة قديمة جدا من خمسه خسرو دهلوي، مؤرخة سنة ٧٥٦ هـ/١٣٥٥ م، وهي نسخة اعتمد عليها العلماء السوفييت في تحقيق الكتاب وطبعه، وقد كتبها ناسخان في شيراز أحدهما محمد بن محمد المعروف «بشمس الحافظ الشيرازي» ويغلب على الظن أنه الشاعر حافظ [٢٠].

وقد حصل شاه رخ على مجموعة مخطوطات شيراز من عدة طرق. فقد أتاح له صراعه الطويل مع أبناء أخيه عمر شيخ وهزيمته لإسكندر سلطان في إصفهان في محرم سنة ٨١٧ هـ/ مارس ـ أبريل ١٤١٥م، وهزيمته لبايقرا في شيراز بعد ذلك بعام، في ربيع سنة ٨١٨ هـ/١٤١٦م، أتاح له ذلك فرصا متعددة للاستيلاء على المخطوطات [٢١].

ومع أن أحدا لم يصف لنا محتويات مكتبة شاه رخ، إلا أننا نستطيع أن نقول إن كتبه احتفظت بخواتيمها ورسوماتها الأصلية. وإن الأختام التي تحملها المخطوطات، وكذا الحليات التي كُتب اسمه وألقابه بداخلها تثبت ملكيته لتلك المخطوطات، وإن كانت لا تعني أنها قد كُتبت له بالضرورة.

وكما أوضحنا من قبل، فإن نص الشاهنامه الذي يتضمنه المخطوط رقم ١٥١٠ يُستهل بطغراء تدّعي ملكية السلطان حسين بايقرا له، كما أن اسمه وألقابه مذكورة في فرمان ألصق بوجه الورقة رقم ٤٩٨ تحت خاتمة لغة الفرس الذي يأتي عقب الشاهنامه (التي تشغل الأوراق من ٤٨٥ ب ـ ٤٩٨ أ) (الشكل ٥:٩). ومع أن مخطوط لغة الفرس غير مؤرخ إلا أنه يبدو معاصرا للشاهنامه (حوالى سنة ١٣٨٢) وربما نسخه أيضا منصور البهبهاني. ويشير الفرمان الوارد تحت الخاتمة في وجه الورقة ٤٩٨ إلى ثمن مخطوطة الشاهنامه. وقبل الحديث عن تلك الوثيقة لعل من المفيد أن نفحص الرسوم التي يتضمنها هذا المخطوط وأن ندرس جلدته.

ومن المناسب الآن أن نأخذ بعين الاعتبار ما ذكره Stchoukine من أن المناظر الطبيعية والرسوم التوضيحية في خمسه رسوم تركية [٢٢]، وأن المناظر الطبيعية المرسومة في المجموع رقم ت ١٩٥٠، المؤرخ سنة ٨٠١ هـ/ ١٣٩٨م والذي نشر مرارا وسبق ذكره، عملت أيضا في اسطنبول حوالى سنة ١٥٧٠ [٢٣].

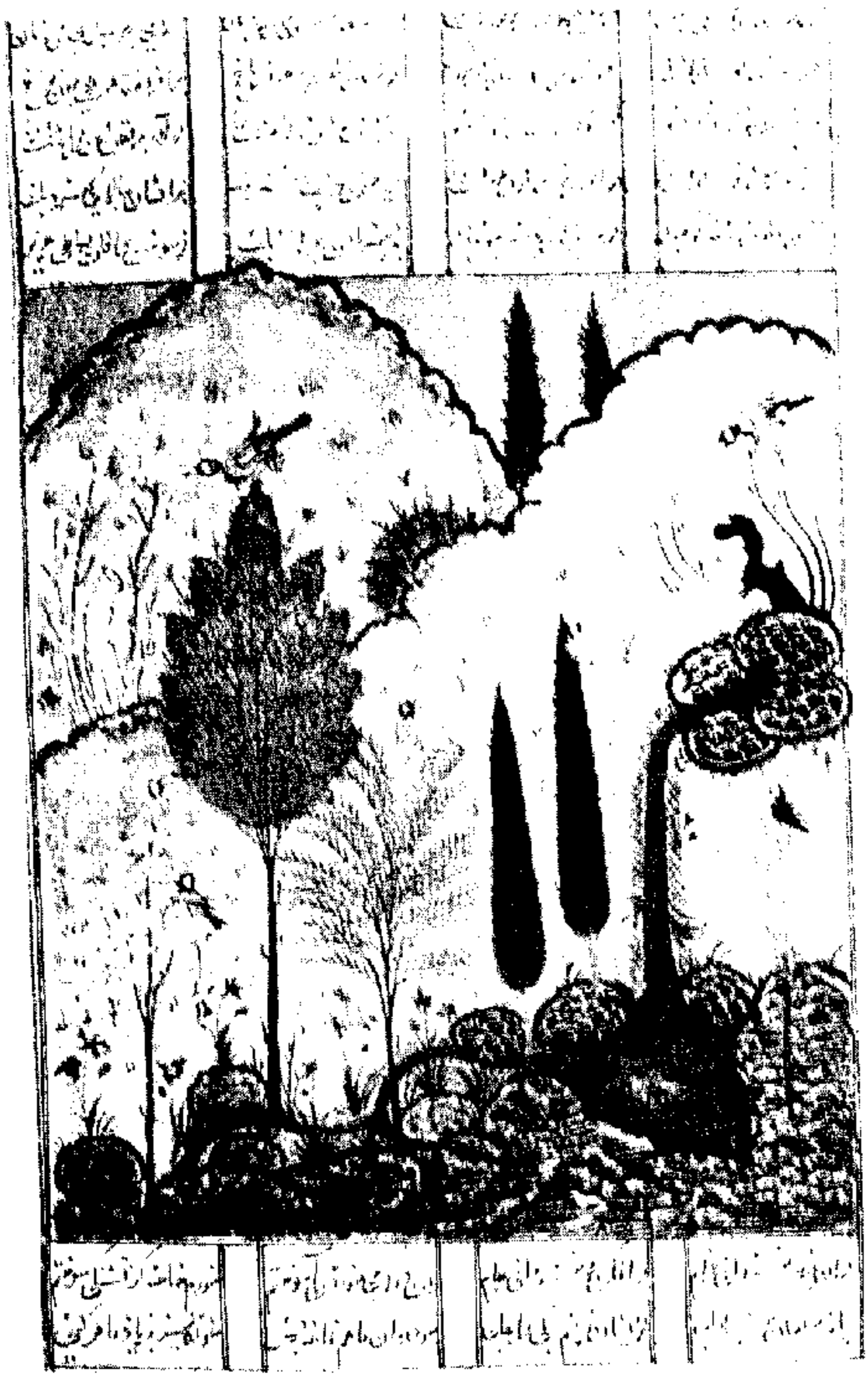
وبغض النظر عما في هذا الاستنتاج من أخطاء، إلا أن Stchoukine يلفت الانتباه إلى شيئين في الرسوم التوضيحية في نسخة خمسه التي يتضمنها هذا المخطوط. أولهما أن هذه الرسوم ذات طابع تركي عثماني، وأن بعضها يصور مناظر طبيعية تذكِّر بتصاوير المجموع المؤرخ سنة ١٣٩٨م. أما الشيء الآخر الذي لم يتحقق منه فهو أن عناصر الصور الموجودة في كتاب خمسه تنتمي إلى مرحلتين فنيتين متمايزتين، وأن الرسوم المتأخرة تخفي تحتها المناظر التي كانت مرسومة من قبل.

ونستطيع أن نتبين آثار المناظر الطبيعية التي غطتها الزخارف المتأخرة في خمسه بتأمل ظهور الصفحات المرسومة، حيث تظهر فيها بقايا صور أشجار وجبال وأنهار وصخور ومناظر طبيعية طمستها صور ورسوم أحدث [٢٤]. وفي إحدى اللوحات لم يفلح الرسم الحديث في أن يخفي المنظر الطبيعي الذي كان مرسوما في الأصل [٢٥] (الشكل ٩:٨).

وقد أدى اعتقاد Stchoukine بانتماء الرسوم التوضيحية في خمسه إلى مرحلتين فنيتين، إلى استنتاج خاطئ هو أن ثمة صلة بين المناظر الطبيعية الموجودة به وتلك التي توجد في المجموع المؤرخ سنة ١٣٩٨م. ومما يدعو إلى السخرية أن اعتقاده بأن الرسوم في المخطوطين تركية عثمانية جعله يكرر نشر رسوم وصور من المخطوط رقم ١٥١٠ تتجلى فيها عناصر فنية من أواخر القرن الرابع عشر [٢٦].

والرسم الأصلي الوحيد الذي يرجع إلى القرن الخامس عشر في خمسه هو منظر طبيعي في شرفنامه (ظهر الورقة ٦٨٢) (الشكل ٩:٨)، يتكون من سلسلتين من التلال، يحدد كلاً منهما خط أسود ثقيل، وقد حُلِّي أحدهما بالذهب والآخر باللون الأحمر. أما النهر فمرسوم بالفضة وينبع من اليمين ويتجه نحو أسفل الصورة حيث تحيط به صخور مموهة بالذهب.

ومع أننا نجد عناصر فنية تشبه تلك التى نجدها في رسم المناظر الطبيعية التي يضمها المجموع رقم ١٣٩٨ الذي نسخه منصور البهبهاني، إلا أن هناك فروقا واضحة بين المجموعتين من التصاوير، أولها أن المجموعة الأولى تفيض حيوية، وأن تصاوير المجموع أكثر تعقيدا، حيث تبدو فيها أربع سلاسل متتالية من التلال [٢٧].



الشكل (٩:٨): ظهر الورقة ٦٨٢ من المخطوط رقم ١٥١٠ وهو وصف للربيع.
متحف طوبقابو سراي

أما الفرق الثاني فهو أن جميع صور المجموع تشغل المساحات المتروكة بين خاتمة كل فصل وبداية الفصل الذي يليه، ومن ثم فهي تؤدي وظيفة الأوراق الختامية، وما لم توجد تلك المناظر، فقد كان ينبغي على الناسخ أن يترك مساحة أو ورقة بيضاء للدلالة على ختام الفصل. أما الصور في المخطوط رقم ١٥١٠ فقد وضعت جميعها في سياق نص خمسه نظامي. ومن الأمثلة على ذلك أن المنظر الموجود في ظهر الورقة ٦٨٢ يرد في سياق مقطوعة تصف حديقة في فصل الربيع (الشكل ٨:٩)، كما أن كثيرا من الصور التي يتضمنها المخطوط رقم ١٥١٠ ترد في ثنايا الكتاب، ومعظمها يستخدم الذهب والفضة بكثافة حتى أنها مازالت تُرى من تحت التصاوير الحديثة التي طمستها، أو من ظهر الورقة التي رسمت بها. ومثال ذلك أننا نجد صفا من التلال المذهبة يبدو واضحا في أعلى منظر معركة أسد خسرو، وتحت الصورة الحديثة التي تمثّل فرهاد وهو يحمل شيرين [٢٨]، يبدو منظر طبيعي أرجواني محلى بالذهب والفضة. ومعنى هذا أن التصاوير الأصلية في القسم الخاص بخمسه نظامي في هذا المخطوط كانت مناظر طبيعية محلاة بالذهب والفضة وليس فيها أشكال آدمية.

وهكذا نرى أن ادعاء Stchoukine بأن المناظر الطبيعية الموجودة في المخطوط رقم ١٥١٠ محفوظات، ت ١٩٥٠ تحمل ملامح تركية عثمانية تناقضه أدلة توثيقية وأخرى تبصر بالعين المجردة. كما يناقضه أن السمات الفنية الموجودة في المناظر الطبيعية التي تحتويها نسخة خمسه نظامي التي يضمها المخطوط رقم ١٥١٠ ماثلة أيضا في تصاوير المخطوطات التي ترجع إلى عهد المظفرين. فالأشكال الشبيهة بما نجده من تصاوير على الأنسجة، والاستخدام المكثف للألوان والذهب والفضة، وكذا تشابه الرسوم المفردة، كل ذلك واضح في تصاوير نسخة الشاهنامه الموجودة بمكتبة قصر طوبقابو باسطنبول والمؤرخة سنة ٧٧٢/١٣٧٠ [٢٩].

وتؤكد دراسة نص المخطوط رقم ١٥١٠ وتذهيباته، كما تؤكد دراسة المناظر الطبيعية التي كان يتحلى بها في الأصل الجزء الخاص بـ «خمسه نظامي» في هذا المخطوط، أنه يرجع إلى عصر المظفرين. ومن الصعب أن نحدد الزمن الذي أضيفت فيه التصاوير الأحدث على تلك المناظر الطبيعية، أو أن نحدد الأسباب التي دفعت إلى ذلك. ومع ذلك فينبغي أن نحاول تحديد تاريخ تصاوير الشاهنامه وأصل تلك التصاوير.

ويتضح من الفحص الدقيق لنسخة الشاهنامه في هذا المخطوط أنها هي الأخرى قد تعرضت للتغيير والتبديل، ففيها لوحة تشغل صفحتين متقابلتين (ظهر الورقة السابعة ووجه الورقة الثامنة) تفصل بين الخاتمة المزورة للمقدمة (وجه الورقة السابعة) وبداية نص الشاهنامه (ظهر الورقة الثامنة). كما تضم النسخة واحدا وعشرين تصويرا بحجم أصغر. ومع أنه لا توجد بها آثار للسمات الفنية في عصر المظفرين، إلا أنه من الواضح أنها أضيفت فوق نص المخطوطة.

وقد ميز I. Stchoukine تمييزا قاطعا بين تصاوير خمسه وتصاوير الشاهنامه حيث وصف الأولى بأنها نموذج رائع يرجع إلى العصر العثماني (حوالى سنة ١٥٧٠)، وعدّ الثانية نماذج متواضعة من العصر الصفوي (من ١٥١٠ـ١٥٢٠) [٣٠]. ومن المؤكد أن هناك اختلافا بين المجموعتين في مقياس الرسم وفي التنفيذ، فتصاوير خمسه أكبر، فيها تذهيب أكثر، ولكن هذه الفروق يقابلها أوجه تشابه عديدة. وتكشف المقارنة بين «الضحاك المتوّج» في الشاهنامه (ظهر الورقة ١٣) والأمير المتوج في خمسه (ظهر الورقة ٥٠٢) عن تشابه كبير بين الصورتين في عناصرهما وألوانهما وأسلوب تشكيلهما.

ويكمن الفرق الجوهري الوحيد بين تصاوير المخطوطين في أن الشخصيات المرسومة في «الشاهنامه» ترتدي عمائم وقلانس صفوية، في حين نجد عمائم الشخصيات في خمسه تشبه تلك التي نجدها في المخطوطات العثمانية مثل «سليم نامه» لشكري الذي يرجع إلى عشرينيات القرن السادس عشر [٣١]، وحتى هذا الفرق قد يكون محل جدل، لأن الرسم يكشف أن العمائم الصفوية في تصاوير «الشاهنامه» تغطي عمائم أخرى تشبه في شكلها تلك التي نجدها في «خمسه نظامي» (الشكلان ٩:٩ و٩:١٠).

ومن الصعب التسليم بما ذكره Stchoukine عن تاريخ المخطوط رقم ١٥١٠ والأصول التي ترجع إليها عناصره التشكيلية. فالأسلوب المتبع في التصاوير يربطها بفترة لها ملامحها الفنية وهي العقود الأولى من القرن السادس عشر التي شهدت تكوين الدولة الصفوية، وخاصة حملات الشاه إسماعيل في خراسان خلال عام ١٥١٠، وهزيمته على يد العثمانيين بقيادة السلطان سليم سنة ١٥١٤.

وقد كان بديع الزمان ميرزا، ابن السلطان حسين بايقرا شاهدا على تلك الأحداث، فقد أخذه الشاه إسماعيل إلى تبريز سنة ١٥١٠ ثم أخذه السلطان سليم إلى اسطنبول سنة ١٥١٤. وعاد الجيش العثماني المنتصر إلى اسطنبول

محملا بغنائم منها مخطوطات من مكتبة الشاه إسماعيل، ولعل بعضها كان قد أخذه الصفويون من مكتبات التيموريين في هرات قبل ذلك ببضع سنين. ونتيجة لهذه الأحداث التاريخية كان النساخ والرسامون والمذهبون يتنقلون بين هرات وتبريز واسطنبول (٣٢).

وقد انعكست هذه التطورات الخطيرة على المخطوطات المزوّقة التي تعود إلى تلك الفترة، ولذا نجد السمات التي ارتبطت بأحد المراكز مثل هرات وتبريز، جنبا إلى جنب مع سمات أخرى ذات صلة واضحة بالعثمانيين. ويجب أن تُدرس التصاوير الموجودة في نسخة الشاهنامه وخمسه التي يتضمنها المخطوط رقم ١٥١٠ في ضوء هذه الظروف. فنحن في بعض المخطوطات التي فيها مثل هذه التصاوير نجد خواتيم تربطها بهرات أو التيموريين، أو ترجع إلى عصر الصفويين أو العثمانيين. ولن نخوض في محاولة تحديد وضع المخطوط رقم ١٥١٠ بين تلك المخطوطات وإنما سنكتفي بالتأريخ له.

ومع أن المجموعتين من التصاوير التي يضمها هذا المخطوط بها كثير من الملامح العادية، إلا أن تفاصيل كل منهما لها نظائر في مخطوطات أخرى كثيرة: فتصاوير الشاهنامه أقرب إلى التصاوير الصفوية التي نجدها في نسخة أخرى من الشاهنامه، وفي المخطوط رقم ١٤٩٩ محفوظات (٣٣)، وفي نسخة من خمسه نوائي رقم: ريڤان ٨١٠ (٣٤). والمخطوطات التي ترتبط ارتباطا فنيا وثيقا بتصاوير خمسه يمكن أن ترد إلى العصر العثماني ، ومنها نسخة من غرائب الصِّغَر لعلي شير نوائي موجودة في دار الكتب بالقاهرة، وهي مخطوطة سنة ٩٣٥ هـ، نسخها الحاج محمد التبريزي بن مالك أحمد، وهو خطاط كان يعمل في البلاط العثماني (٣٥)، ونسخة من ديوان نوائي كتبها الخطاط نفسه سنة ٩٣٧ هـ وتوجد حاليا في أكسفورد (٣٦).

وثمة مجموعة مخطوطات تستحق أن تُدرس دراسة فاحصة لصلتها بالتصاوير الموجودة في نسخة خمسه التي يتضمنها المخطوط رقم ١٥١٠ لأن التصاوير فيها أضيفت إلى النص الأصلي لمخطوطة أقدم أو أقحمت في مواضع متفرقة منها. ومن هذه المجموعة المخطوط رقم ٩٨٧ ونسخة من ديوان جامي، ونوادر الشباب لنوائي رقم ريڤان ٨٠٥ (٣٧). فهذه المخطوطات بها تصاوير تشبه في أسلوبها إلى حد كبير تلك التي كانت تستخدم في المخطوطات الإيرانية في أواخر القرن الخامس عشر، وتشبه أيضا تصاوير



الشكل (٩:٩): «الضحاك المتوج» ظهر الورقة ١٣ من المخطوط رقم ١٥١٠. متحف طوبقابو سراي



الشكل (٩:١٠): «في مدح سيده، الأمير المتوج» ظهر الورقة ٥٠٢ من المخطوط رقم ١٥١٠ بمتحف طوبقابو سراي

«سليم نامه» لشكري، ويبدو أن هذا الأسلوب كان شائعا في اسطنبول خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن السادس عشر. وأوجه الشبه بين أسلوب التصوير في نسخة خمسه التي يضمها المخطوط رقم ١٥١٠ والتصاوير العثمانية، نجدها أيضا في نسخة ديوان كمال خوجندي الموجودة في ڤيينا تحت رقم أ. ف. ٩٢، وهي منسوخة في غرب إيران حوالي سنة ١٤٨٠، وقد أضيفت إليها بعد كتابتها ثلاثة تصاوير كبيرة، كما شغلت الفراغات بين النص بـ ١١٩٦ حلية صغيرة. ونظرا إلى التشابه بين هذه الرسوم التوضيحية وتلك التي نجدها في المخطوطات التي نسخها الحاج محمد التبريزي المذكور آنفا، فمن المحتمل أن تكون قد أضيفت في اسطنبول [٣٨].

وفي هذه الدراسة الأولية يمكن القول بأن هناك صلة بين الأشكال التوضيحية الموجودة في المخطوط رقم ١٥١٠ والتيارات الفنية التي كانت سائدة في تبريز واسطنبول في أوائل القرن السادس عشر. وكما أشرنا من قبل فإن جلدة هذا المخطوط وفرمان السلطان حسين بايقرا يؤكدان أنه كان موجودا في هرات في العقود الأخيرة من القرن الخامس عشر.

وبغض النظر عن حالته المادية السيئة، فإن جلدة هذا المخطوط تضيف بُعدا مهما عن تاريخه. فوجهها الخارجي مقسم إلى منطقة في الوسط بها طغراء، وفي كل ركن من الأركان الأربعة ربع طغراء، ويحيط بالجلدة إطار زخرفي مستطيل من أربعة فصوص، وقد حليت الجلدة بالزخارف المذهبة المرسومة على أرض سوداء. أما الطغراء فقد استخدم فيها اللون الأحمر وغيره من الألوان، ويحيط بها حليات فضية صغيرة لعلها كانت يوما ما جزءا من زخارف معدنية مثقبة. وأما الوجه الداخلي للجلدة فمحاط بإطار مذهب مستطيل، وفي وسطه حلية مثقبة من الجلد المذهب ألصقت على أرض زرقاء وشُغلت فراغاته بنقوش نفذت بطريقة الختم.

وقد كانت الجلدة الأخيرة من المخطوط الإسلامي تمتد عادة بلسان يثنى تجاه الجلدة الأولى ليغطي أطراف الأوراق، وليحمي الهوامش الخارجية للكتاب. وطبيعي أن يكون عرض اللسان مناسبا لسُمك المخطوط وعدد أوراقه.

وتكشف دراسة جلدة المخطوط رقم ١٥١٠ عن ملامح مهمة. فالمسافة بين الجلدة الأخيرة واللسان بها منطقتان من الزخارف على الوجه الداخلي والخارجي معا. والزخرفة الداخلية للسان هي نفسها

الموجـودة على الجلدة، فـهي مـحـاطـة بإطار مذهـب، وفي الوسط حلية مـثـقـبـة، وفي منطقـة الزخـارف الخـارجـيـة عـشـرة أشكال زخـرفـيـة مرصوصة في صفين أفقيين.

وقد اشـتـملت الأشكال الزخـرفـيـة الخـارجـيـة على أبيـات من الشـعـر تصف المخطوط. فالبيتـان الأوّلان يشيران إلى شاهنامه الفردوسـي، والبيتـان التاليان يتحدثان عن نظامي وشعره، والمجموعة الثالثة التي أصـابها التلف لسوء الخط تضم بعض أشـعـار علي شير نوائي. أمـا المقطع الأخيـر فيـثني علـى الكتاب كله ويذكر محتوياته. ونص الشطر الأخير: «شاهنامه وخمسه وديوان أمير».

وهكذا يتضح أن جلدة المخطوط رقم ١٥١٠ قد صمّمت لتضم ثلاثة أعمال هي: شـاهنامـه الفـردوسـي، وخـمسـه نظامـي، وجـزء غيـر معلوم من ديوان علي شـيـر نـوائي. ولعل القـراءة الدقـيـقـة المتـأنيـة لما كـتب عليهـا من شـعـر نوائي تساعدنا على التعرف على الجـزء الذي كان مخططا أن يضمه هذا المجلد من هذا الشـعـر، خـاصـة أن الجلدة تسـمح بإضافـة أربعين أو خمسين ورقة أخرى. وفقد الديوان وغيبة الإشـارة إلى لغة الفرس تثير تسـاؤلا عـمـا إذا كـانت هـذه الجلدة قـد علمت في الأصل للمـخطوط ١٥١٠. ولكن قـبل مناقـشـة هذه القضية بالتفصيل، ينبغي أن نتناول بعض الجوانب الأخرى التي تثيرها دراسة هذه الجلدة.

فالأشـعار المنقوشـة داخل الإطار الزخـرفي الذي يحـيط بالغلافين واللسان تتكون من ثلاث رباعيات للشـاعـر التيموري عبـد الرحمن جـامي [٣٩]، اثنتان منها مناسـبتـان لموضـعـهمـا لأنهمـا تصـفـان كتـابا وجلدته، فإحداهمـا تـتغنى بجمال صـفـحات الكتـاب فتشـبّهها بروضـة مـزهرة، صفحـاتها تيجـان الأزهار والريحان خطها [٤٠]، والرباعيـة الثانيـة تمجّد صـفـحـات الكتـاب لأنها بعثت الحيـاة في العـصـور الماضـيـة، وتصف روعـة الغـلاف الذي صـبغ جلده بلون السماء الفيروزي، وتحول كعبه إلى جدائل من أشعة الشمس [٤١].

وهـذه الأبيـات من شـعـر جـامي لهـا دلالة أبعـد من مجـرد تحـديد تاريخ هذا المخطوط. فحـديث الرباعيـة الثـانيـة عن تجـديد الماضي، واسـتـعـارة الشـمس والسمـاء في تشبيه جلدة الكتاب تبدو للوهلة الأولى ضربا من الخيـال، ولكنها في الوقت نفسه يمكن أن تكون وصفا واقعيا خالصـا لجلدة مذهبة، أو لمرقع أو مجموع يضم نماذج مختارة من الخطوط التى ترجع إلى عصور مختلفة.

وتشبيه جامي لجلدة الكتاب بالسماء الفيروزية، وتشبيه الكعب بجدائل أشعة الشمس يعد وصفا دقيقا مدهشا لبعض التجليدات الموجودة بالفعل، والتي زينت جلودها وألسنتها بفيروز كاري، وهو أسلوب يقوم على تطعيم الإطار المعدني الذي يكون عادة من الذهب بشرائح من الفيروز. وفي متحف طوبقابوسراي جلدة مخطوط حليت هي واللسان بشرائط من الفيروز، وحلي الكعب بالذهب المجدّل الذي يحاكي جدائل أشعة الشمس التي ذكرها جامي (٤٢).

وما وصلنا من جلود مذهبة ومحلاة بزخارف فيروزية «فيروز كاري» يعود إلى العصر العثماني بدليل أن الجلدة السابق ذكرها مؤرخة سنة ٩٩٧هـ/١٥٨٨م. وهذا الأسلوب في الزخرفة والتذهيب يرجع إلى أصول فارسية، والنماذج التي وجدت منه في اسطنبول نفذها مذهبون فرس كانوا يعملون في البلاط العثماني (٤٣). ومع أن سجلات البلاط العثماني تذكر تجليدات مرصعة بالجواهر أرسلها الحكام الصفويون هدايا لغيرهم، إلا أننا لم يصلنا أيٌّ من تلك التجليدات (٤٤). ويشير بيت الشعر الذي أنشده جامي إلى أن التجليدات الفيروزية «فيروزكاري» كانت تُصنع أيضا في هرات في عهد التيموريين.

ومع أن أشعار جامي لا تكشف عن هوية «المرقَّع» الذي تصفه، إلا أنها يمكن أن تكون في وصف المجموع التيموري الشهير الذي أُعدّ في عام ٨٧٩ هـ/ ١٤٧٤ - ١٤٧٥م للسلطان حسين بايقرا. ونظرا إلى أنه جُمع بناء على أمر سلطاني، فمن الطبيعي أن يضم نماذج من الخطوط والتصاوير التي أهديت إليه من أرباب العلم والثقافة. ومع أن المجموع نفسه فُقد، إلا أن مقدمته وصلتنا في ثنايا كتاب الإنشاء الذي وضعه عبد الله مرواريد في العصر التيموري (٤٥).

وإذا كانت أشعار جامي قد أُلِّفت في وصف مجموع عُمل لحسين بايقرا، فإن تداولها فيما بعد يؤكد الشعبية الواسعة للثقافة التيمورية.

وإلى جانب النقوش المختومة على المخطوط رقم ١٥١٠، فإننا نجد رباعية لجامي يتحدث فيها عن تيجان الزهور والريحان المطبوعة على جلدة غنية بزخارفها ترجع إلى العصر الصفوي (٤٦)، كما نجد مختارات من الرباعية الثانية التي تصف محتويات المجموع وجلدته الرائعة منقوشة على جلدة نسخة خمسه نظامي (٤٧) رقم ١٥٤٤. وهذه النماذج تثير تساؤلا عما إذا كان لاستخدام شعر جامي على جلدة المخطوط رقم ١٥١٠ دلالة خاصة، وإن كان

من الواضح أن أبيات جامي لم تكتب في وصف جلدة هذا المخطوط. ومع أن تلك الجلدة ليس لها كعب مجدل بالذهب، وليس لها غلاف من الذهب المطعم بالفيروز، إلا أن من المحتمل أن تكون الجلدة واللسان قد طعِّمتا فيما مضى بقطع معدنية لم يبق منها سوى بقايا حلقات مذهبة ومفضضة.

وقد كانت بعض التجليدات العثمانية الفاخرة تطعَّم بالجواهر، ففي مكتبة جامعة اسطنبول جلدة سوداء محلاة بالذهب، وقد ألصق على الأشكال الزخرفية التي رسمت عليها قشرة مثقبة من المعادن النفيسة [٤٨]. وتحلية الجلود بالجواهر يذكّر بالمشغولات المعدنية التي كانت في عصر الصفويين والعثمانيين، وبالجلود الداكنة وزخارفها المذهبة. وبعض النماذج الدقيقة من تلك المشغولات المعدنية التي نجدها في اسطنبول، يُعتقد أنها ترجع إلى أصل إيراني، وقد تكون بعض غنائم انتصار العثمانيين سنة ١٥١٤ [٤٩].

ومع أن تاريخ التجليدات المزوقة لم يكتب بعد، إلا أن زخارف الجلود قد استُخدمت في هرات منذ منتصف القرن الخامس عشر وما تلاه، وعلى الوجه الخارجي بصفة خاصة. وثمة نموذج يحمل اسم الأمير التيموري بابُر بن باي سنغر (المتوفى سنة ٨٦١/ ١٤٥٧) وهو من الجلد الداكن الذي طلي وجهه الخارجي بالذهب وحلّي بزخارف من الجلد المثقب [٥٠]. ومن أنفس التجليدات التيمورية المزوقة جلدة مخطوطة من كتاب هشت بهشت نسخت للسلطان محمد محسن، وهو أحد أبناء السلطان حسين بايقرا، سنة ٩٠٢ هـ/ ١٤٩٦ ـ ١٤٩٧ م، وقد كتبها السلطان علي مشهدي. وجميع أوجه جلدة هذا المخطوط مغطاة بالزخارف. فعلى الجلدة الأمامية مجموعة مرصعات، وبالجلدة الأخيرة سلسلة متشابكة من المرصعات المستديرة [٥١].

ومن الجلود الأخرى التي تعود إلى هرات في عصر التيموريين، جلدة نسخة من ديوان السلطان حسين بايقرا موجودة في متحف طوبقابو تحت رقم إ. هـ. ١٦٣٦ [٥٢]. وهي جلدة تقليدية، في وسطها طغراء وفي كل ركن من الأركان الأربعة ربع طغراء. وقد ملئت الأشكال بدوائر زهرية وشرائط من الذهب على أرض سوداء.

وفي جلدة المخطوط رقم ١٥١٠ استخدمت الرسومات نفسها لملء الفراغات والإطارات الخارجية. ويبدو أن هذا الأسلوب الزخرفي كان شائعا، فنحن نجده في تجليدات فارسية ترجع إلى عهد الصفويين،

وأخرى تركية ترجع إلى عصر العثمانيين. ولكن من الصعب تحديد مصدر تلك التجليدات وتاريخها، لأن الصناع في تلك الفترة كانوا يتنقلون من مكان لآخر.

ومع ذلك فإن جلدة المخطوط رقم ١٥١٠ تبدو أقرب إلى النماذج الفارسية منها إلى النماذج التركية العثمانية في أشكال وأسلوب تنفيذها وفي استخدام الإطارات الخارجية [٥٣].

ويلاحظ على زخارف بعض التجليدات التزاوج بين عصائب الزخرفة والطغراءات المختومة والمذهبة، وإحاطة تلك الزخارف بإطارات زخرفية [٥٤] تشبه تلك التي نجدها في جلدة المخطوط رقم ١٥١٠ وفي جلدة مخطوط آخر مؤرخ سنة ٩٦٥ هـ/ ١٥٥٧ ـ ١٥٥٨م [٥٥]. وزخارف هذا المخطوط الأخير شديدة الشبه بزخارف نسخة أكسفورد من لسان الطير التي نسخها الحاج محمد التبريزي سنة ٩٣٧ هـ/ ١٥٣٠ ـ ١٥٣١ والتي سبقت الإشارة إليها [٥٦].

وهذه المقارنات تلقي الضوء على مشكلة أساسية تواجه كل من يتصدى لدراسة تاريخ التجليد، فقد تنقل جلدة من مخطوط لآخر، وقد تعاد زخرفة جلدة قديمة، وقد تتعرض الجلدة للترميم خلال رحلتها عبر الزمن.

أما بالنسبة لجلدة المخطوط رقم ١٥١٠ فالمرجح أنها صنعت في إيران أو تركيا على يد أحد الحرفيين الإيرانيين المهرة خلال العقود الأولى من القرن السادس عشر. ولو أنها عملت أصلا لحفظ المخطوطة التي بين دفتيها حاليا، فقد ترجع إلى الفترة التي ضُمَّ فيها الفرمان إلى المخطوط، والتي تعرضت فيها خاتمة المخطوط للتغيير، وذلك بعد سنة ٩٠٦ هـ/ ١٥٠٣ م.

وبعد دراسة محتويات هذا المخطوط وجلدته ننتقل إلى نص الوثيقة التي ذكر فيها اسم حسين بايقرا، وهي مكتوبة على جزازة من الورق تختلف عن بقية أوراق المخطوط، وقد ألصقت تلك الجزازة على ورقة من القرن الرابع عشر (الشكل ٥:٩). ومع أن أجزاء منها قد كشطت، ومع أن جزءا منها قد محي وأعيدت كتابته [٥٧]، إلا أن الوثيقة بصفة عامة تبدو موضع ثقة على رغم أنها تنقص العناوين والأختام والخاتمة والتوقيعات [٥٨].

وقد كتبت هذه الوثيقة بخطين مختلفين وقسمت إلى قسمين، العلوي منهما مكتوب بماء الذهب وفيه ابتهالات وألقاب حسين بايقرا والفرمان السلطاني، والقسم السفلي مكتوب بالمداد الأسود ومعنون بـ «برآورد» أو تقدير

نفقات إنتاج مخطوط الشاهنامه، وفيه أن المخطوط قد قدم للمستوفين بالديوان السلطاني مع نص الفرمان الذي يقضي بأن يعوض الأفراد المذكورون في الـ «برآورد» عما أنفقوه، وعن الجهد الذي بذلوه في صناعة المخطوط الذي أُهدي إلى السلطان حسين بايقرا، وهم من «أصحاب الخبرة» وأهل العلم الذين أثني عليهم في افتتاح الوثيقة.

ويتكون الـ «برآورد» أيضا من قسمين العلوي منهما يذكر التكلفة الإجمالية للمخطوط وهي أربعة تومان و ٢٤٥٠ دينارا، والقسم السفلي مقسم إلى خمسة حقول (أعمدة) سجلت فيها المبالغ التي تدفع لكل فرد من الذين ذكرت أسماؤهم، وقد كتب على الحقول الخمسة (من اليمين إلى اليسار): كاغد (ورق)، كتابة، تذهيب، جدولة، تصوير.

وفي كل حقل تذكر أسماء من سيُدفع لهم، وعدد الأعمال وتكلفة كل عمل. فتحت بند الورق يُذكر شراء الورق الصيني ، كما يذكر اسم الخواجة مرشيد كاشغري، وعدد الأوراق وهو ٦٠٠، وتكلفة كل ورقة وهي عشرون دينارا، وبذلك يكون مجموع المستحق له ١٢ ألف دينار. وفي الحقل الثاني الخاص بالكتابة يذكر اسم الناسخ وهو ورقة بن عمر سمرقندي الذي نسخ ٦٣ ألف بيت من الشعر مقابل ٢٥٠ دينارا لكل ألف بيت، وبذلك يكون مجموع ما يستحقه ١٥٧٥٠ دينارا. وفي الحقل الثالث الخاص بالتذهيب تُذكر أسماء المذهبين وهم شرف الدين وجلال الدين الكرماني، ويُنص على أن يمنحوا ٦ آلاف دينار مقابل تذهيب أربع أوراق. أما صانعا الجداول فهما الأستاذ أحمد ومحمد الهروي اللذان أنجزا ستين جزءا بسعر ٤٠ دينارا للجزء وبذلك يكون مجموع ما يستحقانه ٢٤٠٠ دينار. وبجمع هذه المبالغ يكون المبلغ الإجمالي ٤٢٤٥٠ دينارا أو ٤ تومان و ٢٤٥٠ دينارا [٥٩].

ومع أن هناك عدة جوانب في هذا النص تحتاج إلى مزيد من الدراسة، إلا أن التركيز هنا سينصب على أهميته في دراسة تاريخ المخطوط رقم ١٥١٠. فهذا «البرآورد» يحدد تكاليف مخطوطة الشاهنامه المكونة من ٦٠٠ ورقة أو ٦٠ كراسة تضم ٦٣ ألف بيت من الشعر، وأربع صفحات مذهبة، و٢١ تصويرا. وعندما نقارن هذه الأرقام بنسخة الشاهنامه الموجودة في المخطوط رقم ١٥١٠ تثور عدة تساؤلات لعل أصعبها ما يتصل بحجم هذه المخطوطة التي تضم ٦٣ ألف بيت، وتقع في ٦٠٠ ورقة أو ٦٠ جزءا.

فنسخة الشاهنامه الموجودة في المخطوط رقم ١٥١٠ تقع في ٤٨٤ ورقة فقط، بها حوالى ٥٢ ألف بيت [٦٠]. وقد فسر ج. خالقي مطلق اختصار هذه النسخة من الشاهنامه بأنه دلالة على التزام غير عادي بالنص الأصلي للفردوسي [٦١]. وبعد أن ثبت أن هذه النسخة ترجع إلى عصر المظفرين، وأن تاريخ نسخها قد يرجع إلى سنة ٧٨٣ هـ/ ١٣٨٢ م، فإنها مع غيرها من النسخ الأخرى القديمة والصحيحة من الشاهنامه يمكن أن تساعد على إعادة بناء النص الأصلي الذي تركه الفردوسي [٦٢].

والبيانات المدونة على زخارف الفرمان أقرب إلى حالة المخطوط رقم ١٥١٠ من الوصف المذكور في النص. فالشاهنامه بها أربعة أشكال زخرفية هي: الطغراء الموجودة على وجه الورقة رقم ١، وصفحتان مزخرفتان ومذهبتان في بداية النص هما ظهر الورقة رقم ٢ ووجه الورقة رقم ٣، والصفحة الرابعة التي تبدأ فيها القصيدة، وظهر الورقة رقم ٨. وفي النسخة ٢١ تصويرا، وهو عدد صحيح، إضافة إلى الشكل الموجود على الصفحتين المتقابلتين الواقعتين بين المقدمة والقصيدة (ظهر الورقة ٧، ووجه الورقة ٨) الذي يرجح أنه أضيف للمخطوط في تاريخ متأخر.

ومع أنه من المنطقي أن نجد في الوثيقة وصفا للمخطوطة التي ألحقت بها، إلا أننا نجد تناقضات يصعب تفسيرها.

فالتناقض بين الفرمان والمخطوط رقم ١٥١٠ لا يقتصر على عدم انتظام ترقيمه فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى مصدره وهدفه. فالوثيقة تصف العمل اليومي في البلاط حيث قبل السلطان حسين بايقرا مخطوطا أهدي إليه وأمر بأن يعوض أصحابه عن الجهد الذي بذلوه في إعداده. وتركيز الوثيقة على «أهل العلم» يدل على أن بعض الذين نسخوه كانوا من العلماء، ولكن المبلغ الضئيل نسبيا الذي أنفق على التصاوير يوحي بأن تلك التصاوير كانت متوسطة في حجمها ومتواضعة في مستواها. وأخيرا فإننا نشك في أن تكون خزانة حسين بايقرا قد أنفقت المبالغ الكبيرة المرصودة هنا للورق والنسخ والزخرفة والجدولة، كما نشك في أن تكون النسخة قد كتبت وزخرفت وجدولت قبل ذلك بأكثر من مائة عام.

وإذا كان الفرمان الموجود في المخطوط رقم ١٥١٠ يختلف في أصله عن بقية المخطوط، فلماذا جمعا معا؟ إن الإجابة المقبولة عن هذا السؤال هي أن ضم هذه الوثيقة إلى المخطوط يرتبط بالتغيرات التي أجريت على التواريخ المذكورة في ختامه حيث عدّل التاريخ من ٧٨٣ إلى ٩٠٣ في الشاهنامه، ومن ٧٧٦ إلى ٩٠٦ في خمسه، كما يرتبط بإضافة خاتمة إضافية مؤرخة بسنة ٩٠٣ كتبها ورقة بن عمر سمرقندي. وقد وقع الاختيار على هذا الناسخ ليتوافق مع الناسخ الأصلي للشاهنامه، وأضيف إلى الفرمان بعد محو اسم ناسخه الأصلي. وكلمة «سمرقندي» هنا ذكرت لتدعيم نسبة «ورقة» إلى العصر التيموري، ولربط المخطوط رقم ١٥١٠ بفرمان السلطان حسين بايقرا. ولعل الرغبة في نسبة هذا المخطوط إلى هرات، وجعله ينسجم مع نسخة الشاهنامه الموصوفة في الفرمان، هو السبب في إضافة ٢١ تصويرا إلى نص الشاهنامه الأصلي وتصاويره. بل إن من المحتمل أن يكون اسم السلطان حسين بايقرا قد أضيف إلى الطغراء الأولى للسبب نفسه.

ويبدو أن تلك التغييرات كان الهدف منها هو تحويل المخطوطة من نسخة كتبت في شيراز في عصر المظفرين وعصر الشاه رُخ إلى نسخة كتبت في هرات في عصر التيموريين، وإضافة ديوان علي شير نوائي المفقود حاليا يمكن أن يساعد على نسبتها إلى هرات في العصر التيموري. وتكتمل الصورة بالجلدة الجديدة المنقوش عليها أبيات من جامي مطعمة بالجواهر.

ولكي نناقش هذه الافتراضات، ينبغي أن نضع الظروف المحيطة بالمخطوط رقم ١٥١٠ في إطار عصرها. فمن غير المحتمل أن تكون تلك التغيرات قد تمت قبل موت حسين بايقرا في عام ٩١٢ هـ - ١٥٠٦ م أو نهاية أسرته في العام التالي، ولابد أن نهب هرات على يد الصفويين سنة ١٥١٠ قد سمح بتداول الوثائق والمخطوطات التيمورية على نطاق أوسع، وأتاح الفرصة لما أصاب هذا المخطوط من تغيرات.

ولو أن انتقال هذا المخطوط قد حدث بعد نهاية الأسرة التيمورية - بهدف تيمرة مخطوط من عصر المظفرين، إن صح التعبير - فلابد أن يكون هذا الانتقال قد حدث في مكان كان للتيموريين فيه سلطان. ويخطر

على الذهن ثلاثة أماكن محتملة هي: المناطق الأوزبكية في خراسان وما وراء النهر، وتبريز الصفوية، واسطنبول العثمانية. ومع أننا نحتاج إلى مزيد من البحث والاستقصاء قبل أن نتوصل إلى نتيجة نطمئن إليها في هذا الصدد، إلا أن سمات التصاوير التي أضيفت إلى الشاهنامه وخصائص تجليدها تشير إلى تبريز، في حين تتشابه تصاوير خمسه مع ما كان موجودا في اسطنبول. ويمكن تفسير هذه الملامح وتلك بوجود صناع إيرانيين مهرة في البلاط العثماني، وبما بلغته الثقافة والفنون التيمورية من ازدهار في اسطنبول في القرن السادس عشر.

10 فارس الشدياق والانتقال من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة في الشرق الأوسط

بقلم: جيوفري روبر(*)

من المعلوم أن دخــول الطبــاعــة إلى الدول العربية والإسلامية في منطقة الشرق الأوسط قــد تأخــر، وأنهــا أحــدثت تحــولات فكرية واجتماعية ضخمة في المنطقة. ومع أن المؤرخين قد أكثروا من الإشادة بأهمية هذه التحولات، إلا أنهم لم يحللوها ولم يتتبعوا تطوراتها ولم يرصدوا آثارها، ولم يتنبهوا للتغيرات التي أحدثتها على العلاقات الإنسانية داخل المجتمع في منطقــة الشــرق الأوسط. ولكن تناول هذا الموضوع لم يكن ميسورا حتى للمؤرخين القلائل

«في أواخــر عـصــر النسخ بصفة خاصة كان ينظر إلى «المعـرفـة» غالبا على أنها ذات طبيعة خفية وسرية»

جيوفري روبر

(*) ببليوجرافي بمكتبة جامعة كمبردج، متخصص في الدراسات الإسلامية. ومنذ عام ١٩٨٢ وهو يشرف على:

Index Islamicus; Quarterly Index Islamicus.

كما أشرف على: World Survey of Islamic Manuscripts

الذي أصدرته مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن في أربعة مجلدات ضخمة في الفترة من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٤.

حصل على درجته الجامعية بمرتبة الشرف في الدراسات الشرق أوسطية من جامعة درم، ثم حصل على الدكتوراه من الجامعة نفسها. نشرت له بحوث ومقالات في الببليوجرافيا التاريخية العربية، منها دراسة أساسية عن الطباعة العربية والنشر في مالطة في القرن التاسع عشر.

الذين أدركوا أهميته لسبب بسيط هو عدم توافر المعلومات لديهم. ونود هنا أن نلفت الانتباه إلى بعض النقاط العامة، الخاصة بطبيعة التحول من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة، قبل أن نعرض لأثر هذا التحول على شخصية من الشخصيات البارزة في دنيا الثقافة العربية.

لقد كانت الطباعة من الألواح موجودة في الشرق الأوسط الإسلامي في العصور الوسطى قبل أن توجد في أوروبا بوقت طويل، ولكنها لم تكن تتجاوز طباعة أحجبة وتعاويذ لا يزيد الواحد منها على ورقة واحدة، ولم تستخدم قط في طباعة الكتب، ولذا استمر نسخ الكتب حتى القرن الثامن عشر، وكان هو الغالب في القرن التاسع عشر، على رغم انتشار الطباعة في البلاد الأخرى. ولذا كان العلم وكانت المعرفة مقصورين على مجموعة من العلماء المتميزين الذين كانوا يمارسون نسخ الكتب ونشر النصوص.

وفي أواخر عصر النسخ بصفة خاصة كان ينظر إلى «المعرفة» غالبا على أنها ذات طبيعة خفية وسرِّية، ومن ثم جنح الكتّاب إلى تفضيل الأسلوب الغامض الذي لا يفهمه إلا الخاصة، على الأسلوب الذي يتسم بالسلاسة والوضوح (١).

وكان طبيعيا أن يؤدي ظهور الطباعة إلى كسر هذا الاحتكار وخلق ثقافة جديدة لا تقوم فقط على وسائل حديثة لنقل النصوص، وإنما تستند أيضا إلى منهج جديد في اختيار تلك النصوص وكتابتها وتقديمها لنوع جديد من القراء، كما تقوم على تيسير اللغة والأدب وعلى رؤية جديدة للذات. ونتج عن ذلك نهضة ثقافية وحركات سياسية وطنية. ومع أن هذه النهضة قد بدأت على أيدي المسلمين واستغلها الحكام في خلق طبقة جديدة من المثقفين، إلا أنها تغلغلت في المجتمع كما حدث من قبل في أوروبا الحديثة، وأثرت في فكر قطاعات مهمة من المجتمع، وساعدت على إعادة النظر في علاقة الشعب بالسلطة (٢).

وعلى الرغم من أن تكنولوجيا الطباعة قد وفدت إلى الشرق الأوسط من أوروبا، إلا أنها ـ كما ذهب بعض المؤرخين ـ لم تكن مجرد مظهر أو أداة للتغريب، وإنما كانت لها تأثيراتها المباشرة على المستوى الثقافي، وعلى المستوى الاجتماعي والاقتصادي أيضا.

وفي طليعة هذه العملية التي حدَّثت الثقافة الأدبية والفكرية للشرق الأوسط، برزت مجموعة من الأدباء الذين خرجوا من عباءة النُخبة من أدباء عصر النسخ ـ كما أشار كارتر فندلي ـ وتقدموا صفوف الطبقة المثقفة

الجديدة [٣]. وأريد هنا أن أسلط الضوء على واحد من أبرز أعلام هذه النخبة، وأن أحاول أن أتتبع من خلاله ظهور هذه الثقافة الجديدة المبنية على الطباعة، والتحولات التي أحدثتها.

كان فارس الشدياق، الذي عرف فيما بعد باسم أحمد فارس أفندي، نتاجا لثقافة النسخ القديمة، لا بالمعنى الضمني فحسب، وإنما كممارس لها وخبير بها. ولد في لبنان في العقد الأول من القرن التاسع عشر من عائلة مارونية طالما خرج منها نُسّاخ ورجال دين ومعلمون لأبناء الطبقة الإقطاعية [٤]. ونشأ في بيئة أدبية، فقد كان لأبيه مكتبة حفلت بالكتب في مختلف الموضوعات، واطلع عليها فارس في صباه، وأعجب بما فيها من كتب الأدب والشعر [٥]. وكانت هذه المكتبة كلها مخطوطة. فمع أن الطباعة كانت قد دخلت لبنان في عام ١٧٣٤ [٦]، ومع أن الكتب العربية المطبوعة كانت تستورد من أوروبا منذ القرن السادس عشر [٧]، إلا أن هذه الكتب المطبوعة كانت كلها في الديانة المسيحية والطقوس الدينية، وكانت تطبع بأعداد قليلة لاستخدام الكهنة، أما الكتب الأدبية والتعليمية فكانت كلها مخطوطة.

وكان طبيعيا أن يسير فارس على منوال عائلته وأن يشتغل منذ صباه بالنسخ، فكلِّف بنسخ سجلات الأمير حيدر الشهابي وحولياته عندما كان هذا الأخير يكتب تاريخا للبنان والدول المجاورة [٨]، كما نسخ كتبا أخرى مسيحية باللغتين العربية والسريانية ما زال بعضها موجودا في مكتبات كنسية وخاصة في لبنان [٩].

ومنذ البداية حرص الشدياق على مستوى عالٍ من الدقة والجمال فيما ينسخ من كتب. فنراه ـ فيما بعد ـ يركز على ضرورة استخدام الأدوات المناسبة للكتابة العربية، فيوصي باستخدام الأقلام القصبية بدلا من السنّ المعدني [١٠]، ويذكر أنه في شبابه قد بلغ درجة عالية من تجويد الخط، وعندما كان يرى خطا جميلا كان يقلده [١١]. ويبدو أنه خلال إقامته في مصر بين عامي ١٨٢٨ و ١٨٣٥ قد استمر في نسخ الكتب لنفسه ولغيره (وإن كنا لا نستطيع التأكد من ذلك). ففي سنة ١٨٣٣ نسخ في القاهرة نسخة من شرح المعلقات للزوزني [١٢]. وفي هذه النسخة إشارة إلى أنها كانت لا تزال في حوزته سنة ١٨٥٥/ ١٨٥٦ [١٣]. كما نسخ كراسة ضمنها مقتطفات من مؤلفات مخطوطة رأى أنه قد يحتاج إليها فيما بعد، مثل موسوعة الدميري

في علم الحيوان: حياة الحيوان الكبرى، التي استخدمها بالفعل فيما بعد عندما كان يترجم كتابا إنجليزيا في التاريخ الطبيعي لينشره (١٤). وعلى مدى سنوات عمره الباقية، استمر في نسخ الكتب، وجمع عدة مجلدات مخطوطة بهذه الطريقة، ويقال إنه كان قلقا على مصيرها بعد وفاته (١٥). كما كتب بخطه نُسَخا دقيقة من مؤلفاته، وكثيرا ما كان ينسخ من الكتاب الواحد أكثر من نسخة، وهذه النسخ ما زال بعضها موجودا إلى الآن (١٦).

وكما كان فارس الشدياق ناسخا، فكذلك كان قارئا نهما وجامعا للمخطوطات؛ فخلال إقامته في مصر، غاص في بحار الأدب العربي القديم، وكان معظمه غير منشور في ذلك الحين، فنسخ بعضه لنفسه (١٧). وعندما رحل إلى أوروبا فيما بعد، حرص على زيارة المكتبات الكبرى في باريس ولندن وكمبردج وأكسفورد، كما حرص على قراءة المؤلفات المهمة في مجموعات مخطوطاتها العربية (١٨). وقد وصف زيارته لمكتبة المتحف البريطاني (المكتبة البريطانية حاليا) بشيء من التفصيل، وذكر بعض كتب الأدب العربي التي قرأها فيها، بعضها قرأه للمرة الأولى، وبعضها الآخر قرأه للمرة الأولى والأخيرة، ومنها مؤلفات: ابن قتيبة والزمخشري والجاحظ وأبي تمام والمتنبي (١٩). وقد أشار بأسى إلى أنه لم يسمح له بنسخ كتب بأكملها هناك، فكان ينسخ مقتطفات منها أو ملخصات لها (٢٠).

وخلال السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته، عندما كان يعيش في اسطنبول، كان يتردد على مكتبات المخطوطات، ونشر عدة مقالات في صحيفة الجوائب عن المكتبات ومجموعاتها، وندد بالقيود التي تفرض على استخدامها، وبظروف العمل السيئة فيها (٢١). ويتجلى حبه وشغفه بالخط الجميل والزخرفة في وصفه للمخطوطات التي رآها مثل النسخة القيمة من القاموس المحيط للفيروزآبادي، التي تقتنيها مكتبة كوبريلي (٢٢).

ولكن الاهتمام الرئيسي للشدياق عندما يتعامل مع المخطوطات، خاصة في الفترة الأخيرة من حياته، كان ينصب دائما على إقامة نصوصها بحيث تعبر بدقة عما أراده مؤلفوها؛ ولذلك نراه يعقد مقارنات مفصلة بين النسخ المخطوطة للكتاب الواحد الذي يتناوله، ويقيِّم كلا منها (٢٣)، وقد أتاح له ذلك أن يكتشف أن بعض النسخ المخطوطة تعرضت للتصحيف والتحريف أثناء نسخها بسبب جهل النُّسَّاخ وإهمالهم (٢٤). وقد نبه إلى أن النسخ المخطوطة

تكون غالبا ناقصة (٢٥)، فقدت جزءا أو أجزاء من النص. كما أن كثيرا من نصوص الأدب العربي قد فقد كليّة، نتيجة تلف مخطوطاته الفريدة والنادرة (٢٦). بل إن كثيرا من المؤلفات التي وصلتنا نادرة ويصعب الحصول عليها، وهو أمر تبين له عندما حاول أن يحصل على دواوين شعراء العربية العظام عندما كان في القاهرة في شبابه (٢٧).

وقد كان الشدياق على اقتناع بأن السبيل إلى إحياء الأدب العربي والثقافة العربية هو تجاوز أساليب النسخ القديمة، رغم إجلاله لها وكونه جزءا منها، والبحث عن أساليب جديدة لنقل النصوص وحفظها سواء في ذلك النصوص القديمة أو المؤلفات الحديثة. ومن حسن الحظ أن ظروف حياته وعمله قد أتاحت له أن يعرف أن هذه الأساليب قد أصبحت متاحة، وأنها يجب أن تطبَّق على نطاق واسع لخدمة التعليم العربي والأدب العربي. فمنذ ترك موطنه الأصلي في عام ١٨٢٦ ارتبط عمله باستخدام المطبعة واعتمد عليها؛ ففي بداية حياته الوظيفية، كانت الطباعة في البلاد العربية والإسلامية بمنطقة الشرق الأوسط بدعة مشكوكا فيها، ولكن عند وفاته بعد ذلك بستين عاما كانت قد أصبحت الأداة الطبيعية والمعترف بها لإنتاج النصوص العربية ونقلها.

وكانت أول مطبعة ارتبط بها الشدياق هي تلك التي كانت تديرها الجمعية التبشيرية للكنيسة الإنجليزية في مالطة، فقد عمل بها ثمانية عشر شهرا من عامي ١٨٢٧ و١٨٢٨ مساعدا في تجهيز النصوص الدينية المسيحية ـ المتمثلة في شرح أمثال المسيح وترجمة بعض المزامير ونظمها (٢٨) ـ لطباعتها وتوزيعها في لبنان ومصر بصفة أساسية. ولكن اعتلال صحته دفعه إلى أن يترك مالطة ويتجه إلى مصر حيث قضى بها سبع سنوات عمل خلالها لفترة قصيرة في أول صحيفة عربية تصدر وهي «الوقائع المصرية»، وهكذا كان أحد العرب الأوائل الذين مارسوا مهنة الصحافة إن لم يكن أولهم على الإطلاق (٢٩). ولا شك أنه تعرف أثناء هذه الفترة على طبيعة العمل في المطبعة الحكومية التي أنشأها محمد علي في بولاق، والتي كانت تطبع فيها الجريدة. ولكن يبدو أنه أصيب بخيبة أمل في العمل موظفا حكوميا عندما تأخر صرف راتبه (٣٠)، فعاد في عام ١٨٣٢ للعمل مع البعثات التبشيرية في القاهرة.

وفي أواخر عام ١٨٣٥ عاد الشدياق إلى مالطة، وقضى بها ست سنوات يشارك في إعداد وتحقيق ترجمات لبعض الكتب الدينية المسيحية، كما نشر بمطبعة الجمعية التبشيرية للكنيسة الإنجليزية سلسلة من المؤلفات التعليمية في الجغرافيا والتاريخ الطبيعي واللغة، منها ثلاثة من تأليفه، وهي أول كتب تنشر له. كذلك قام بترجمة كتاب آخر ترجمة دقيقة عن الإنجليزية، وأصدر الطبعة الأولى من كتاب جبريل فرحات «بحث المطالب» في النحو العربي في مالطة سنة ١٨٣٦. وكان هذا الكتاب أول نص مخطوط ينشر على يديه.

ولقد كان همّ الشدياق في المطبعة العربية بمالطة خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته أن يتعرف على كل صغيرة وكبيرة في عملية إنتاج الكتب، فلم يكن يقتصر على إعداد النسخة للطبع، وإنما كان يقوم بمراجعة تجارب الطبع وتصحيحها، ومن ثم أدرك أهمية اليقظة والتدقيق الشديد في هذا العمل. ولذا نراه في آخر كتابه «اللفيف في كل معنى طريف» (وهو كتاب لتعليم القراءة والنحو العربي) يذكر دوره في طباعته ويسأل القارئ أن يغفر له ما أفلت منه من أخطاء الطباعة [٣١]. وفي هذه الأثناء ارتفع الشدياق بالمستوى الطباعي لمطبعة مالطة إلى أعلى مما كانت عليه من قبل، فلم يكن يراجع النصوص العربية فحسب، وإنما كان يراجع أيضا نصوصا تركية عثمانية. ولم يقتصر عمله على تحقيق النصوص وتصحيحها، وإنما شارك في تصميم حروف الطباعة العربية بثلاثة أحجام بدأ استخدامها في عام ١٨٣٨، وهي حروف حازت إعجاب الجميع لجمالها وتميزها [٣٢].

وفي عام ١٨٤٢ أغلقت المطبعة العربية في مالطة. وخلال السنوات الخمس عشرة التالية كان لعمل الشدياق في مجال التحقيق والنشر ثماره اليانعة في العالم العربي وفي أوروبا، فقد ترجم الإنجيل كاملا إلى العربية وطبع في إنجلترا، وهو عمل ضخم أتاح له أن يلمّ إلماما كاملا بكل ما يتصل بصناعة الطباعة والنشر في مطبعة لها سمعتها العلمية وانتشارها الواسع هي مطبعة وليم واتز في لندن [٣٣]. كما نشر في باريس سنة ١٨٥٥ كتابه الأدبي الضخم الذي ترجم فيه لنفسه، وهو كتاب الساق على الساق الذي أُعدّت له وسُبكت من أجله حروف عربية خاصة [٣٤]، والذي راجع تجارب طباعته بنفسه [٣٥]. كما عاوده الاهتمام بالصحافة ونشر الصحف، فحرر في فرنسا سنة ١٨٥٨ عقدا مبدئيا لإصدار صحيفة سياسية يرأس تحريرها [٣٦].

وفي عام ١٨٥٧ دعي إلى تونس للاستفادة من خبرته في النشر والصحافة في تأسيس مطبعة حكومية وجريدة رسمية [٣٧]، ولكنه تعرض لمكيدة في البلاط التونسي كان من نتيجتها نسبة عمله إلى غيره [٣٨]. ومع ذلك فقد كان لإقامته القصيرة في تونس أهمية بالغة في تطوره المهني فيما بعد. فهناك اعتنق الإسلام، وأهّل نفسه للقيام بدور جديد أكثر فعالية في تجديد الثقافة العربية والإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وفي عام ١٨٥٩ أو ١٨٦٠ رحل الشدياق إلى اسطنبول حيث قضى بقية حياته، فعيِّن رئيسا للمصححين في المطبعة السلطانية [٣٩]، ولكن وظيفته الرئيسية الأولى تمثلت في إصدار صحيفة عربية جديدة أطلق عليها الجوائب، بدأت سنة ١٨٦١ واستمرت حتى سنة ١٨٨٤، ولم تنقطع خلال تلك المدة إلا لفترات قصيرة. وهذه الصحيفة هي التي حققت للشدياق شهرة واسعة لأنها انتشرت انتشارا واسعا في مختلف أنحاء العالمين العربي والإسلامي حاملة اسمه وكتاباته وأفكاره.

وعلى الرغم من أن الشدياق قد حقق طموحه في تحرير ونشر صحيفة عربية، إلا أن الصحافة لم تصرفه عن نشر الكتب؛ ففي عام ١٨٦٨ نشر له كتابه اللغوي «سر الليال في القلب والإبدال» في المطبعة السلطانية. وفي عام ١٨٧٠ أنشأ مطبعة الجوائب بتجهيزات جديدة. ولم تقم هذه المطبعة بطبع الصحيفة التي حملت اسمها فحسب، وإنما طبعت أيضا سلسلة طويلة من الكتب، معظمها بالعربية وبعضها بالتركية. وقد جمع هذه الكتب وقام بدراستها محمد علوان أحد تلاميذ الشدياق النابهين [٤٠]، وبلغ عددها ٧٥ كتابا في أربعة مجالات رئيسية هي: الأدب العربي القديم، ومؤلفات الشدياق نفسه، ومؤلفات مؤلفين معاصرين آخرين معظمهم من أصدقائه ومؤيديه، ومطبوعات عثمانية شبه رسمية متنوعة. وعند وفاته في عام ١٨٨٧ كان الشدياق قد أصبح واحدا من أعظم كتّاب العربية في عصره، ومن أكبر المحررين والناشرين.

ولم يكن الشدياق مجرد متقبِّل للطباعة وموظِّف لها فحسب، وإنما كان رائدا من رواد الثورة التي أحدثتها المطبعة، وزعيما من زعمائها. فقد كتب يقول إن كل الحرف التي اخترعت في العالم تأتي في مرتبة تالية لحرفة الطباعة. وللتأكد من ذلك، فإن القدماء بنوا الأهرام، وصنعوا الآثار، ونحتوا

التماثيل، وشيدوا الحصون، وشقوا الترع والقنوات، ومهدوا الطرق الحربية، ولكن هذه الحرف إذا قورنت بحرفة الطباعة لا تعدو أن تكون أعلى من الهمجية بدرجة واحدة. فبعد انتشار الطباعة لم يعد هناك احتمال لاختفاء المعرفة التى جرى بثّها وأصبحت شائعة، أو فقد الكتب كما كانت الحال عندما كانت تلك الكتب مكتوبة بخط القلم [٤١].

ولعل انخراطه المبكر في الطباعة في عالم كان مهيأ لها في مالطة وأوروبا هو الذي جعله لا يقاومها ولا يعارض الإنتاج الوفير للكتب، كما فعل كثير من معاصريه من النخبة العربية المثقفة. ولا شك أن الذي دفع هؤلاء المثقفين إلى مثل هذا الموقف هو إدراكهم للخطر الذي يهدد احتكارهم للمعرفة والسلطة. وكان الشدياق يعارض هذا الاحتكار، بدليل أننا نراه يشكو من أن كثيرا من أدبنا يحتكره أفراد قلائل لا يحبذون انتشاره بين الناس [٤٢]. وكانت الطباعة هي السبيل لتغيير هذا الوضع، لأنها لا تساعد على حفظ الإنتاج الفكري من الضياع فحسب، وهو أمر علّق عليه أهمية كبرى كما يتضح من النص السابق ذكره [٤٣]، وإنما لأنها ستجعل الكتب في متناول قطاعات عريضة من البشر، وستتيح لكل فرد أن يحصل عليها وأن يقرأها ويقتنيها [٤٤]، وستصبح مؤسسات الطباعة نفسها مراكز للثقافة وأماكن يرتادها المثقفون عندما يزورون القطر أو الإقليم الذى توجد به [٤٥].

وقد كان الشدياق يدرك أن العرب والمسلمين متخلفون في هذا المجال، لأنه درس تاريخ الطباعة في الصين والغرب وخصص له قسما أساسيا من كتابه عن أوروبا [٤٦]، كما كتب عنه مقالات في الجوائب [٤٧] ووصف نسخة من الإنجيل الذي طبعه جوتنبرج في عام ١٤٥٥ رآها في المتحف البريطاني، كما وصف بعض أوائل الكتب التي طبعت في أوروبا [٤٨]. وقد بهره العدد الضخم من الكتب والصحف التي نشرت في أوروبا المعاصرة، ولذا نراه يتناول هذا الموضوع بالتفصيل في كثير من كتبه ومقالاته، ويقدم عنه إحصاءات تفصيلية [٤٩]. وقد عدّ ذلك سببا رئيسيا لتقدم أوروبا، كما عدّ تأخر الطباعة في العالم العربي والإسلامي سببا رئيسيا لجهل العرب والمسلمين وتخلفهم [٥٠]، وكتب يقول إن ما يحتاجون إليه هو المطابع لطباعة الكتب التي تنفع الرجال والنساء والأطفال وكل فئات المجتمع «ليعرفوا ما لهم وما عليهم من الحقوق» [٥١]. وإن الكلمة المطبوعة لا تحقق الحرية والتقدم الفكري وحده، وإنما تحقق الحرية والتقدم الاجتماعي والسياسي أيضا.

وهكذا يتبين لنا أن الشدياق كان مشاركا أساسيا في ثورة الطباعة في الشرق الأوسط، وكان زعيما من زعمائها، وأن جهوده ساهمت في الانتقال من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة في العالمين العربي والإسلامي.

وفي دراستها لمثل هذا التحول في أوروبا، ذكرت المؤرخة إليزابيث أينشتاين ثلاثة تحولات رئيسية أحدثتها الطباعة في الكلمة المكتوبة هي: الانتشار الواسع للمؤلفات في كل المجالات، والتوحيد القياسي لتلك المؤلفات، وأخيرا حفظها للأجيال التالية. وكل واحدة من هذه الثلاثة كان لها أثرها الكبير في التطور الفكري والاجتماعي والاقتصادي [٥٢]. وقد يكون من المفيد أن نتتبع تأثيرات ثورة الطباعة في الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر، وأن نتعرف على دور الشدياق فيها.

وقد ذهب أحد الذين ترجموا للشدياق إلى أن دوره في إعداد الكتب للطباعة كان استمرارا لحرفته السابقة كناسخ للمخطوطات [٥٣]. وهو رأي صحيح إلى حدّ ما، ولكنه يتجاهل تأثيرات أنشطته الأخرى. فالكراسات والكتب الدراسية العربية التي حققها ونشرها في مالطة انتشرت على نطاق واسع في الشرق الأوسط، وكانت تستخدم بكثرة في المدارس، وقد ذكر الشدياق بعض الكتب التي نشرت في مالطة واستخدمها هو نفسه في التدريس بالقاهرة [٥٤]. كما انتشرت الكتب التبشيرية التي طبعها انتشارا واسعا بين جماهير المسيحيين في مصر ولبنان وفلسطين وسوريا والعراق، ووصلت إلى أيدي بعض المسلمين، واستخدمت في المدارس الحكومية الإسلامية في بعض الأحيان [٥٥]، لأن الكتاتيب التقليدية، إسلامية كانت أم مسيحية، لم تكن تعلم اللغة العربية (ولا غيرها من العلوم) بطريقة منهجية متدرجة، ولذا كان خريجوها أميين [٥٦].

وقد ساعد استخدام الكتب الدراسية التي طبعت في مالطة، وتلك التي طبعت محليا بعد ذلك على غرارها، وبعض الكتب التي نشرها الشدياق فيما بعد في اسطنبول للمدارس الحكومية العثمانية [٥٧] ساعد كل ذلك على انتشار التعليم الأساسي. كما أن توفير الكتب التعليمية بأعداد كبيرة للتلاميذ، وهو أمر لم يكن ممكنا قبل ظهور الطباعة، شجعهم منذ بداية تعليمهم على اعتبار القراءة والتعليم من الكتب نشاطا فرديا خاصا يمكن لكل

منهم أن يؤديه. وقد كان هذا العامل الجديد سببا في إحداث بعض التغيرات في العلاقة بين الفرد والمجتمع، وهي تغيرات غدت ملموسة بين المثقفين في الشرق الأوسط في أواخر القرن التاسع عشر.

كذلك لعب الشدياق دورا رائدا في نشر الأدوات التي تعين العرب على تعلم اللغات الأوروبية، والتي لم يكن لها وجود في عصر النسخ، فأول كتاب نشره كان في قواعد اللغة الإنجليزية للعرب [٥٨]، وقد انتشر هذا الكتاب في الشرق الأوسط مع غيره من الكتب التي طبعت في مالطة، وصدرت منه طبعة ثانية في مطبعة الجوائب باسطنبول [٥٩]. كذلك أصدر كتابا في المحادثة والتطبيقات النحوية [٦٠]، ثم أصدر في باريس كتابا في قواعد اللغة الفرنسية باللغة العربية [٦١]. ومن دون هذه الأدوات المساعدة التي أتاحتها الطباعة لم يكن ممكنا أن يتعرف المثقفون العرب في تلك الفترة على الثقافة الغربية إلا في أضيق الحدود.

ولقد كان دور الشدياق كصحافي وناشر صحيفة أشد خطرا في إتاحة الكلمة المطبوعة لجمهور عريض من القراء العرب والمسلمين، وكان دور الصحف والدوريات في خلق جمهور قارئ، وفي ظهور وعي اجتماعي وسياسي جديد في منطقة الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر دورا ملموسا ليس هنا مجال الحديث عنه بالتفصيل، ولكني أكتفي بذكر نقطتين لم تحظيا بما تستحقانه من اهتمام. أولاهما أن تأثير صحف مثل الجوائب قد تجاوز الطبقات المثقفة لأن قراءتها في كثير من الأحيان كانت نشاطا جماعيا يتم في المقاهي وغيرها من أماكن التجمع، حيث كان المتعلمون يقرأون مقتطفات منها بصوت عال للأميين وأشباههم. والشيء نفسه كان يحدث بالنسبة إلى بعض الكتب المطبوعة وخاصة كتب الأدب القديم مثل مقامات بديع الزمان الهمذاني التي طبعها الشدياق في مطبعة الجوائب سنة ١٨٨٠ طبعة تمتع القارئ والسامع [٦٢]. أما النقطة الثانية فهي أن الشدياق وضع خطة لنشر بعض الكتب القديمة في حلقات بصحيفة الجوائب قبل نشرها كاملة. ومن الأمثلة على ذلك كتاب الموازنة بين أبي تمام والبحتري للآمدي [٦٣]. وحتى الكتب التي لم تنشر في حلقات كان يُعلن عنها في الصحف بكثافة، وكان لها وكلاء يوزعونها في تونس [٦٤] والإسكندرية [٦٥] وبيروت [٦٦] وغيرها، كما كانت توزع بطريق البريد من اسطنبول.

ولم يقتصر دور الشدياق كموزِّع على منشوراته فحسب، وإنما كان وكيلا وموزعا للكتب العربية المعاصرة التي ينشرها غيره من الناشرين ومنهم ناشرو تونس ولبنان (٦٧). وكانت صحيفة الجوائب تنشر إعلانات عن الكتب العربية التي صدرت حديثا في مختلف الأماكن، خاصة تلك التي كانت تصدر عن مطبعة بولاق في مصر. وتلك كلها مظاهر للدور الذي نهض به الشدياق في التعريف بفوائد ثورة الطباعة على أوسع نطاق ممكن (الشكل١٠:١).

وكان التوحيد القياسي للطريقة التي تعرض بها النصوص أحد الجوانب الطباعية التي عني بها الشدياق عناية فائقة، فقد كان يبذل جهودا مضنية في إخراج النصوص، وذلك بمقابلة الأصول المخطوطة بعضها ببعض وإثبات الخلافات بينها، وكان يشجع غيره ممن كانوا يحققون الكتب التي تنشرها مطبعة الجوائب على أن يفعلوا فعله (٦٨) وألا يقنعوا بصنيع سابقيهم ومعاصريهم ممن تصدوا لنشر المؤلفات العربية القديمة. وبهذه الطريقة وحدها أمكن إصدار طبعات موثقة من تلك المؤلفات. وقد كان يدرك أن جامعي الحروف والمحررين يمكن أن يقعوا في أخطاء، ولذا نراه يحذر من تلك الأخطاء في كثير من كتبه (٦٩)، ويلحق بها قوائم لتصويب ما وقع فيها من أخطاء (٧٠) لتداركها في الطبعات التالية من الكتاب. وتلك ميزة من الميزات التي تحسب لعصر الطباعة إذا قورن بعصر المخطوطات الذي لم تكن الكتب فيه تسلم من الاضطراب. وكان طبيعيا أن تطبق تلك القواعد على المؤلفات الحديثة أيضا ومنها مؤلفات الشدياق نفسه، ولذا نجد خمسة منها صدرت لها طبعات مزيدة ومنقحة بإشرافه (٧١).

ولأن الطباعة أتاحت الفرصة لإصدار نصوص معيارية صحيحة وموثقة يمكن الرجوع إليها على نطاق واسع، فقد أصبح بالإمكان إصدار القوانين واللوائح، وقد شارك الشدياق في هذا المجال أيضا، فنشرت مطبعة الجوائب عددا من القوانين والتشريعات العثمانية باللغتين العربية والتركية (٧٢).

وكان التوحيد القياسي للغة نفسها أحد تأثيرات الطباعة التي ذكرتها إليزابيث أينشتاين. وتلك مسألة لا تظهر بوضوح في اللغة العربية، كما في اللغات الأوروبية؛ لأن لغة الكتابة كانت محكومة بأساليب القدماء. ولكن الذي لا شك فيه أن نشر مؤلفات الشدياق في النحو والقراءة، ونشر الكتب الدراسية في مالطة، كان له دور واضح في الارتقاء بمستوى اللغة العربية



مطبوعات الجوائب

مطبوعات جديدة

(الشكل ١٠:١) الصفحة الأخيرة من صحيفة «الجوائب» التي أصدرها الشدياق، عدد ١٠١٧ الصادر في اسطنبول في ١٩ رمضان ١٢٩٨/٢٥ أغسطس ١٨٨٠. وفي الجانب الأيمن قائمة بأسعار الكتب التي طبعتها مطبعة الجوائب وتعرضها دور الصحف، وتبدأ بمؤلفات الشدياق نفسه، ومنها طبعة باريس الأصلية من كتاب «الساق على الساق»، التي صدرت «على شكل غريب». وفي الجانب الأيسر ذكرت كتب عربية وتركية متاحة للشراء، بعضها طبع في مطابع لبنانية، تليها قائمة بالمطبوعات الجديدة التي تجري طباعتها بمطبعة الجوائب (مكتبة جامعة كمبردج، NPR. B. 411).

التي يكتب بها المسيحيون العرب، والتي كانت تتسم بالركاكة في كثير من الأحيان (٧٣). يضاف إلى ذلك أن الشدياق قدم ـ فيما نشره من كتب، خاصة الكتب المترجمة ـ كثيرا من الألفاظ التي نحتها للدلالة على أغراض ومفاهيم أجنبية جديدة لم يجد لها مقابلا في اللغة العربية، وأنه كان يحث العرب على استخدام تعبيرات مولدة حتى لا يصطدموا بالرطانة ويغرقوا فيها (٧٤). وقد استقرت بعض هذه الألفاظ والتعبيرات الجديدة وما زالت تستعمل حتى اليوم (٧٥). والفضل في تداول تلك الاستخدامات الجديدة يرجع إلى الطباعة التي أتاحت للشدياق أن يقوم بهذا الدور الرائد في إدخال تعبيرات لغوية جديدة في اللغة العربية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن تلك الفترة لم تشهد ظهور ألفاظ جديدة فحسب، وإنما شهدت أيضا ظهور أسلوب جديد للنثر العربي كان الشدياق أحد رواده، فمع أنه كان مغرما بالصياغات والاستخدامات اللغوية القديمة، وبالتعبيرات الغامضة، إلا أنه أدرك أن الفئات الجديدة من القراء، التي تمخض عنها ظهور الطباعة، تحتاج إلى أسلوب جديد سهل ومباشر يهتم بتوصيل المعرفة والأفكار إلى القراء أكثر من اهتمامه بالحفاظ على التعقيدات، التي كانت سمة من سمات النخبة الأدبية. وقد طبق الشدياق هذا الأسلوب الجديد في الكتب الدراسية التي طبعها في مالطة، وفي كتاباته الصحافية التي نشرها فيما بعد في اسطنبول. وإليه هو وبعض معاصريه يرجع الفضل في لغة الكتابة المستخدمة الآن.

وإذا كان اختراع الطباعة مسؤولا إلى حد ما عن المستويات اللغوية والأدبية الحديثة، فإليه وحده يرجع الفضل في الأساليب الحديثة لتقديم النصوص بطريقة تيسر على القارئ مطالعتها. وفي هذا المجال أيضا قام الشدياق بدور مهم، فقد ساعدته خلفيته الثقافية كناسخ وخطاط على اختيار أفضل أشكال الكتابة، فساهم ـ كما سبق أن ذكرنا ـ في تصميم حروف جديدة لمطبعة مالطة العربية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وعندما أقام مطبعته (مطبعة الجوائب) في اسطنبول حرص على أن تستخدم حروفا بالشكل العربي العثماني التقليدي، على خلاف الشكل الغريب الذي طبعت به سيرته الذاتية من قبل في باريس (٧٦). كما حرص على تحسين ملامح الإخراج الطباعي للكتب التي كان مسؤولا عنها. وكان

لهذه الملامح آثارها الواضحة في القراء، ذلك أن أوائل الكتب التي طبعت في المطابع التركية والمصرية كانت شديدة الشبه بالمخطوطات، ولكن الكتب التي طبعها الشدياق، سواء في مالطة أو في مطبعة الجوائب، تبدو مختلفة عنها في الشكل، فقد تجنب طباعة الحواشي والتعليقات على هوامش الكتب كما حدث في كثير من أوليات المطبوعات، وفي بعض الأحيان كان يكرر عناوين الفصول في رؤوس الصفحات لتيسير مهمة الرجوع إلى الكتاب (٧٧). وكل كتبه تقريبا كان لها صفحة عنوان متميزة تحمل عنوان الكتاب بشكل واضح، كما تذكر اسم مؤلفه واسم المطبعة ومكان الطبع وتاريخه ورقم الطبعة. وكان ذلك تجديدا مهما في تاريخ الطباعة، اعتاد عليه الشدياق في مالطة، ثم طبقه بعد ذلك في مطبعته باسطنبول، وكان أحد أوائل الذين التزموا به في الشرق الأوسط. وقد تمخضت هذه الممارسة، كما ذكرت إليزابيث أينشتاين، عن ظهور أساليب جديدة لذكر مكان النشر وتاريخه، كما ساعدت على تطور أعمال الفهرسة والببليوجرافيا الحصرية (٧٨). ومن الملامح الجديدة لعصر الطباعة أيضا وجود فهرس للمحتويات في معظم منشورات الشدياق، تذكر فيه أرقام صفحات الفصول للتيسير على القارئ في استخدام الكتاب.

وبتوجيهات الشدياق ارتفع تصميم الصفحات إلى مستويات أفضل وأكثر راحة للعين من معظم المخطوطات العادية وأوائل الكتب المطبوعة في الشرق الأوسط، وأصبحت الهوامش عريضة بدرجة معقولة، وخلت من الحواشي والتعليقات كما ذكرنا من قبل. كذلك اتسعت المسافات بين الكلمات، واتضحت الفروق بين الأسود والأبيض بأكثر مما كان في الكتب التي طبعتها مطبعة بولاق وأوائل الكتب التركية المطبوعة.

تلك كانت ملامح الكتب العربية التي طبعها الشدياق في مالطة في بداية حياته المهنية، وظهرت فيما بعد فيما أنتجته مطبعة اسطنبول، وقد أسهمت في تسهيل عملية القراءة وتوسيع قاعدة القراء، وبعضها يمكن اعتباره من المستجدات التي استُحدثت في تصميم الكتاب العربي في القرن العشرين (٧٩).

وكان استخدام علامات الترقيم من الملامح الأخرى التي تميز الكتاب العربي المطبوع عن أصوله المخطوطة، وكانت للشدياق تجربة في هذا المجال ولكنها باءت بالفشل؛ ففي أواخر الثلاثينيات من القرن التاسع عشر

كان قد اطلع على الكتب الأوروبية والأدب الأوروبي، وأدرك فائدة علامات الترقيم في توضيح بنية الجملة ومعناها. وفي عام ١٨٣٩ نشر في مالطة أول كتاب في القراءة العربية وهو اللفيف في كل معنى طريف، وقرر بشجاعة أن يستخدم فيه علامات الترقيم الغربية: الفاصلة والشرطة والشارحة وعلامة التعجب وعلامة الاستفهام وعلامة التنصيص والنقطة (الشكل ١٠:٢). وقد ذكر هذه العلامات في مقدمة الكتاب وشرح استخدامها ونادى بتطبيقها في اللغة العربية حتى لا تلتبس العبارات على القارئ، وحتى لا يخطئ في فهم النصوص، وذكر أن هذه العلامات إن كانت ضرورية في اللغات الأوروبية، فإن الحاجة إليها أكثر في اللغة العربية بسبب تفريع الجُمَل واحدة عن الأخرى [٨٠].

ولكن يبدو أن هذه الفكرة كانت سابقة لعصرها؛ فمع أن كل علامات الترقيم قد ظهرت في الطبعة الأولى من اللفيف، إلا أنها ـ باستثناء النقطة ـ لم تستخدم بعد ذلك إلا نادرا، حتى في الكتب التي صدرت في مالطة وكان الشدياق مسؤولا عنها. وفي الطبعة الثانية من اللفيف التي صدرت في اسطنبول عن مطبعة الجوائب سنة ١٨٨١ حذفت جميع علامات الترقيم، كما حذف القسم المتعلق بها في المقدمة. ولم تستخدم تلك العلامات في الكتب العربية المطبوعة إلا في القرن العشرين.

وكانت تجليدات الكتب، هي الأخرى ، مجالا آخر للتوحيد القياسي، ففي عصر المخطوطات كان مالك المخطوطة يجلدها على حدة، أما في عصر الطباعة فإن الإنتاج الوفير من الكتب المطبوعة يتيح تجليده تجليدا جماعيا موحدا يحدد الناشر مواصفاته. وكانت التجليدات في الغالب تتكون من غلاف ورقي أو خشبي (مغطى بالقماش)، وهذا ما نجده في تجليدات كتب الشدياق التي طبعت في مالطة. وقد سارت مطبعته (مطبعة الجوائب) في اسطنبول على هذا المنوال، وإن كانت قد غلفت بعض مطبوعاتها بالقماش وكتبت عناوينها بماء الذهب على وجه الجلدة (الغلاف)، ونقشت شارة المطبعة على ظهرها [٨١]. وهكذا أصبحت الجلود متجانسة وقادرة على التحمل، وتحمل علامة تجارية، وتبشر بثقافة جديدة ذات شكل موحد.



ست خصال يعرف الاحمق . بالغضب من غير سبب ، والكلام دون نفع ، والثقة بكل احد ، وبذله بغير موضع البذل ، وسؤاله عما لا يعنيه ، وبانه ما يعرف صديقه من عدوه ٥

احمق الناس من انكر من غيره ما هو مقيم عليه ٥

قيل لرجل من الحاكة : هل في بلدكم حائك ؟ قال : لا . قيل : فمن ينسج ثيابكم ؟ قال : كل منا ينسج ثوبه لنفسه . قيل فاذا كلكم حاكة ٥

جعل هَبَنَّقة في عنقه قلادة من ودع وعظام وخزف ، فسئل عن ذلك فقال : لئلا اضل . فسرقها اخوه في ليلة وتقلدها . فاصبح هبنقة وراها في عنقه فقال له : اخي ، انت انا . فمن انا ؟ ٥

وضل له يوما بعير . فجعل ينادي : من

وجد بعيرا فهو له . فقيل له فلم تنشده ؟ قال : فاين حلاوة الوجدان ٥

ويقال انه كان يرعى غنم اهله فيرعى السمان في العشب وينحي المهازيل ، فقيل له ويحك ، ما تصنع ؟ قال : لا اصلح ما افسد الله ، ولا افسد ما اصلح الله ٥

عاد رجل مريضا فقال لاهله . اجركم الله ، فقالوا : لم يمت بعد ، فقال : يموت ان شا الله ٥

عاد شيخ مريضا فلما خرج قال . احسن الله اجركم وعزاكم . فقالوا : انه لم يمت . قال عرفت . لكني شيخ كبير لا استطيع النهوض ، واخاف ان يموت فاعجز عن المجي لعزائكم به ٥

صعد خطيب المنبر فلما راى جمع الناس ارتج عليه فقال . الحمد لله الذي يطعم هولا ويسقيهم ٥

الشكل (٢:١٠) صفحتان من كتاب «اللفيف في كل معنى طريف» للشدياق، طبعة مالطة، ١٨٣٩، وفيهما يظهر استخدامه لعلامات الترقيم: الشرطة، والفاصلة، وعلامة الاستفهام، والشارحة. وقد صنعت هذه الحروف الجميلة في مالطة. والشيء الوحيد المنفر هو استخدام الأرقام الغربية في ترقيم الملازم (مكتبة جامعة كمبردج. رقم (Moh. 315. d. 18 sel).

وكل مظاهر التوحيد القياسي هذه، التي أحدثتها الطباعة في شكل الكتب ومحتوياتها، كانت تمثل أسلوبا جديدا ساهم في إعادة صياغة فكر القراء [٨٢]. ومن ثم يمكن القول إن الرواد من المؤلفين والناشرين الذين مارسوا الطباعة مثل الشدياق قد أسهموا إسهاما واضحا في ظهور أنماط جديدة من الوعي والتفكير في منطقة الشرق الأوسط في العصر الحديث.

ومع تزايد انتشار النصوص وتوحيد شكلها، كانت الفئة الثالثة من التغيرات التي ارتبطت بثورة الطباعة ـ كما تقول إليزابيث أينشتاين ـ هي الحفاظ على تلك المكاسب التي تحققت. وقد سبق أن ذكرنا ما لاحظه الشدياق من نقص واضطراب في المؤلفات العربية المنسوخة، وما قدمته المطبعة من خدمة جليلة في حفظ تلك النصوص. وقد كان نشاطه في نشر الكتب بمطبعته في اسطنبول موجها بالدرجة الأولى لتطبيق ما نادى به من قبل. فنشر سلسلة طويلة من نصوص الأدب العربي القديم شعرا ونثرا بعد مراجعتها بدقة، وحقق بنفسه بعض تلك الكتب، وكوّن مدرسة من المحققين الذين شجعهم على تطبيق المعايير نفسها، نذكر منهم يوسف يوسف النبهاني ورسول البخاري [٨٣]. ولذا كانت الكتب الحديثة التي نشرها، سواء منها مؤلفاته أو مؤلفات غيره مثل خير الدين التونسي ويوسف الأسير، أعمالا لها مكانتها في الأدب. وقد تُنسى مؤلفات هؤلاء المؤلفين أو تُهمل لفترة من الزمن، ولكنها لن تختفي تماما أبدا كما حدث لمؤلفات سابقيهم من عصر المخطوطات.

ومعنى هذا أن تيار الكتابة الإبداعية بدأ يحظى باهتمام أكبر بعد أن كان الجهد الأكبر ينصرف إلى استرجاع الأعمال القديمة وتلخيصها والتعليق عليها، ومن ثم بدأ المؤلفون يفرغون طاقاتهم فى إبداع الأفكار والتعبيرات الجديدة والأصيلة وهم مطمئنون إلى أنها بمجرد نشرها ستبقى للأجيال التالية. وقد تمخض ذلك عن رؤى جديدة في الأدب والمعرفة، وبدلا من النظر دائما إلى الوراء، أصبح بالإمكان أن نتطلع إلى الأمام نحو آفاق جديدة.

وهكذا بدأ المؤلف يمارس دورا جديدا وتكونت لدى الكتّاب رؤية جديدة للذات، وإحساس واضح بالاستقلال، ويُعدّ الشدياق نفسه نموذجا لهذا الدور الجديد، فنحن نستشعر من خلال أعماله المنشورة إحساسه بذاته واعتداده بنفسه، بدليل أن كثيرا من كتاباته كانت عن نفسه [٨٤]، كما نراه في كثير من المواضع يقيم علاقة مباشرة مع قرائه، يخاطبهم ويفضي إليهم بمكنونات نفسه [٨٥].

وقد أوضحت عدة دراسات عن تاريخ الأدب الأوروبي أن هذه الظاهرة كانت من ملامح الدور الجديد الذي بدأ يقوم به الكتّاب في عصر الطباعة، بعد أن كانوا يكتفون بنقل النصوص إلى معاصريهم ومن سيأتي بعدهم من الباحثين. أما في ظل الطباعة فقد أصبح المؤلف يخاطب عددا كبيرا من الأشخاص الذين لا يجمعهم مكان واحد، وإنما يتوزعون على أماكن متباعدة، ولهم اهتمامات متنوعة، ولديهم استعداد أكبر للانفتاح والتغيير [٨٦]. ولذا سعى المؤلفون المحدثون إلى إقامة علاقة حميمة مع قرائهم المجهولين، وفى الوقت نفسه تزايد إعجابهم بأنفسهم لدرجة عبادة الذات في بعض الأحيان، ويعد مونتين المثال الذي يُذكر دائما لهذه الظاهرة في عصر النهضة الأوروبية [٨٧]، أما في عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر فإن الشدياق هو الذي يمكن أن يكون نموذجا لتلك الظاهرة. وقد تجلت هذه الفردية الجديدة التى اتسم بها عصر الطباعة في المساجلات الأدبية بين الشدياق ومعاصريه مثل إبراهيم اليازجي ورزق الله حسون [٨٨].

ولم تعرف مثل هذه المساجلات فى الدوائر الأدبية في عصور الأدب العربي السابقة على الإطلاق، وقد أكسبتها الطباعة قوة، وأتاحت لها الاستمرار، وساعدتها على الانتقال بسرعة عبر مسافات طويلة (فقد كان حسون يعيش وينشر في لبنان، وكان اليازجي في بيروت، وكانا يتبادلان المطارحات الأدبية مع الشدياق وهو في اسطنبول)، كما أتاحت لها الانتشار السريع بين جمهور كبير من القراء.

والشيء الذي يجب أن نتنبه إليه هو أن الطباعة أتاحت للشدياق أن يتعيش من الكتابة والنشر. وخلافا لمعظم أسلافه لم يكن الشدياق راهبا ولا إماما ولا محاميا ولا مدرسا ولا من رجال الحاشية إلا لفترة قصيرة، ولكنه كان مؤلفا محترفا ومحررا، وهي ظاهرة جديدة تماما على الشرق الأوسط والعالم الإسلامي. ففي بعض الأحيان كان يكتب ويترجم ويحرر ليتقاضى راتبا على ما يكتب، كما فعل في مالطة ومصر، ولبعض الوقت خلال إقامته في إنجلترا، وفي أحيان أخرى كان يكتب ليتكسب من بيع مؤلفاته المطبوعة مثل رحلته وسيرته وقواعد اللغة الفرنسية واللغة العربية. وفي اسطنبول أصبح مؤلفا ناشرا ومحررا صحافيا.

ولكن استقلال الشدياق لم يكن بالدرجة التي يستطيع معها أن يستغني كلية عن نصير؛ ففي العالم العربي والإسلامي، كما في غيره من بلاد العالم، كان يظهر دائما من بين الأثرياء وأصحاب النفوذ من يستقطب الكتّاب ويغدق عليهم العطاء ، خاصة إذا كان هؤلاء الكتاب يسلّونهم أو يرضون غرورهم. ولقد لعب الشدياق هذا الدور في بعض الأحيان، خاصة عندما كان يسعى إلى ترقية أو يبحث عمن يرعاه، ومن الأمثلة على ذلك أنه نشر بعض القصائد في مدح حاكم تونس وبعض مشاهير التونسيين [٨٩].

ولكن قوة الصحافة فتحت الباب لنوع جديد من الدعم، لأن بإمكانها أن تقدم الأدب والمعلومات لا لإرضاء غرور الحاكم فحسب، ولكن لكي تنتشر وتحقق له الدعاية لأهدافه وسياسته. وقد أدرك الشدياق هذه الحقيقة منذ وقت مبكر عندما عمل بالجريدة الرسمية في مصر (الوقائع المصرية)، التي ظاهرت سياسات محمد علي، والتي كانت ممدحا له إن صح التعبير [٩٠]. وعندما أصبحت له جريدته الخاصة في اسطنبول، كان تحت رعاية السلطان العثماني، ولذا نراه يؤيد سياسته خاصة طموحه لتحقيق دولة إسلامية كبرى، كما تلقى في تلك الفترة دعما ماليا من حاكم تونس ومن خديو مصر ومن نواب بوبال [٩١]. وكان طبيعيا أن تتصادم المصالح في بعض الأحيان، وقد أدى هذا التصادم إلى الإغلاق المؤقت للصحيفة مرتين بناء على أوامر السلطان [٩٢]. ولم تكن الجريدة وحدها هي التي وُجِّهت لتأييد تلك السياسات، وإنما قامت بعض الكتب التي طبعتها مطبعة الجوائب بهذا الدور أيضا، بما فيها كتب داعية الإصلاح ورئيس الوزراء التونسي خير الدين ونواب بوبال. كذلك نهضت بهذا الدور المطبوعات العثمانية شبه الرسمية مثل المجموع، الذي تضمن صور السلاطين وحرره سالم ابن فارس الشدياق [٩٣].

ويذكر للشدياق أنه كان قادرا على حفظ التوازن بين مصادر الدعم هذه، بما يسمح له بدرجة مقبولة من الاستقلال، وقد ساعده على ذلك قوة تأثير الطباعة وبراعته في استخدامها لدرجة جعلته مطلوبا لمن يشملونه برعايتهم، وهي درجة لم يبلغها كتّاب البلاط في عصر النسخ.



الشكل (٣:١٠): مخطوطة مؤرخة سنة ١٨٥٠. ملحق عن القلب والإبدال في مسودة قديمة من كتاب «الجاسوس على القاموس للشدياق». ويختلف النص هنا عما نشر فيما بعد عن الموضوع في «سر الليال في القلب والإبدال»، طبعة اسطنبول ١٨٦٨/١٢٨٤ (مكتبة جامعة كمبردج، المخطوطات الشرقية، رقم ١٤٤٦، ظهر الورقة ٨١ ووجه الورقة ٨٢).

وفي الختام نعود فنقول إن الشدياق يجسد فجر عصر ثقافي جديد للعالمين العربي والإسلامي، عصر شهد تغيرات جذرية في الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية نتيجة لثورة الاتصالات التي أحدثتها المطبعة، وإن التأريخ للشرق الأوسط في القرنين التاسع عشر والعشرين لا يكتمل إلا إذا وضع في اعتباره أسباب تلك التغيرات ومراحلها وتداعياتها. ولن يتحقق ذلك إلا بمعرفة المزيد عن تاريخ المطابع وطبيعة ما كانت تصدره من مطبوعات. فلقد أُهمل تاريخ الطباعة والببليوجرافيا التاريخية في الشرق الأوسط بكل أسف، إذا قسناه بالدراسات المناظرة الخاصة بالتاريخ الباكر لأوروبا الحديثة، وبدراسة المخطوطات الإسلامية. وينبغي أن يسعى المؤرخون والببليوجرافيون والمكتبيون لسد تلك الثغرة الخطيرة في معرفتنا بهذا الجانب الحيوي من جوانب تاريخ الحضارة الإسلامية وحضارة منطقة الشرق الأوسط.

11

الكتاب في العالم العربي الحديث
لبنان ومصر نموذجا

بقلم: جورج ن. عطية(*)

«إن الطريق أمامه لا يزال طويلا»

جورج عطية

ليس الكتاب مجرد وسيلة للاتصال، ولكنه بالدرجة الأولى التعبير البليغ عن الثقافة والانعكاس الصادق لها. ويتأثر دور الكتاب ومكانته في أي مجتمع بطبيعة هذا المجتمع وظروفه التاريخية وأوضاعه النفسية. وعندما يتصدى الإنسان لدور الكتاب ووضعه في العالم العربي ينبغي أن يضع في اعتباره المقومات التي يشترك فيها الجنس البشري ككل، وألا يهمل الاختلافات الأساسية بين ظروف الغرب وظروف العرب، والقوى المختلفة التي كان لها دور في العالم العربي في تاريخه الحديث والمعاصر. فهذه القوى، وإن نجحت في تقريب الغرب من العرب، فإنها لم تستطع أن تلغي ما بينهما من فروق جوهرية.

(*) شغل منصب رئيس قسم الشرق الأدنى بمكتبة الكونجرس منذ عام ١٩٦٧. تلقى تعليمه في الجامعة الأمريكية في بيروت وفي جامعة شيكاغو. وقبل التحاقه بمكتبة الكونجرس كان يدرس في جامعة بورتوريكو وأنشأ بها قسم الإنسانيات. صدرت له عدة كتب ومقالات منها:

* Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs .
* The Contenporary Middle East, 1948 - 1973: A Bibliography
* Arab Civilization : Challenges and Responses.

ولست أتفق مع الدعوة العرقية التي أطلقها كبلنج والتي يقول فيها «إن الغرب غرب والشرق شرق وإنهما لن يلتقيا مطلقا»، لأني أعتقد أن هناك تجاذبا أساسيا ومستمرا بين الاثنين على رغم ما بينهما من اختلاف. وقصة الكتاب في العالم العربي نموذج معبر عن هذا التجاذب. ذلك أن فن الطباعة وصناعة النشر، وتداول الكتب على نطاق واسع بين كل الطبقات صغارا وكبارا قد استغرق ما يقرب من أربعة قرون قبل أن يقترب من المستوى الأوروبي، وقبل أن تتمكن بعض الدول العربية من تضييق الفجوة التي أحدثها الزمن وأحدثتها التكنولوجيا، وما زال الطريق طويلا أمام سدّ هذه الفجوة بكاملها. ولسوء الحظ فإن كثيرا من الباحثين الذين يتعاملون مع الكتاب لم يوفقوا في الجمع بين مميزات عصر المخطوطات والاستفادة الكاملة مما في عصر الطباعة من مزايا وحسنات.

ومن الناحية التاريخية، فقد ظهر الكتاب العربي المطبوع في أوروبا وفي إيطاليا خاصة [1] قبل أن يظهر في بلاد العرب، ولم يلبث أن طبعته دول أوروبية أخرى مثل هولندا وفرنسا وإنجلترا وألمانيا. ولم يطبع كتاب عربي في العالم العربي قبل عام ١٧٠٦. ولسوف أحاول هنا أن أستعرض تطور إنتاج الكتاب وتوزيعه على ضوء هذه الحقيقة، وأن أوضح الدور الذي لعبته الكتب في نهضة العالم العربي، مستشهدا ببعض الأمثلة.

ونظرا إلى العالم العربي يمتد على أربعة أقاليم جغرافية ضخمة هي شمال أفريقيا ووادي النيل في القارة الأفريقية، وشبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب في غرب آسيا، فمن الصعب تغطية منطقة بهذا الاتساع في مثل هذا المقال. ولذا سوف أقتصر على الدولتين اللتين كانتا وما زالتا رائدتين في صناعة الكتاب وهما لبنان ومصر. وعلى الرغم من أن دولا عربية أخرى قد بدأت تلعب دورا مهما ومتزايدا في السنوات الأخيرة، إلا أن الدور اللبناني والمصري كان وما زال دورا محوريا في مجال الكتب المطبوعة.

ومن الناحية الثقافية يرتبط العصر الحديث في العالم العربي في مراحله الأولى بظهور عدد من الحركات الدينية والثقافية والسياسية التي كانت تهدف إلى تجديد الفكر الإسلامي، وتسعى إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي. وقد كان بعض هذه الحركات أصوليا معتدلا مثل الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية والحركة السنوسية في ليبيا. وكان بعضها الآخر

دينيا أيضا ولكن بدرجة أقل من الناحية الأصولية، مثل الحركة الإصلاحية التي تزعمها خير الدين في تونس، والحركة السلفية في المغرب. وكان القاسم المشترك بين تلك الحركات هو التجديد أو الإصلاح، وإن سلكت سبلا مختلفة واتخذت أشكالا متباينة، وتفاوتت في سرعتها وفي أهدافها. وقد تمخض الاتصال بالغرب في لبنان ومصر عن مجموعة من الحركات غير الدينية، منها الوطنية والعقلانية. وقد نمت تلك الحركات جنبا إلى جنب مع الحركات الدينية والتقليدية المحافظة.

وقد تميز لبنان ومصر بسمة مشتركة أتاحت لهما التفوق على بقية الدول العربية، فقد كان لكل منهما اتصال مبكر ومستمر بالغرب، وخلال الحكم العثماني مارسا نوعا من الحرية بسبب غياب السلطة العثمانية أو تراخيها. ولم تلبث القبضة الاستعمارية العثمانية التي بدأت في عام ١٥١٦ ـ في الوقت نفسه تقريبا الذي طبع فيه أول كتاب عربي في فانو بإيطاليا سنة ١٥١٤ ـ لم تلبث أن ضعفت عندما قبض محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩) على زمام الأمور في مصر سنة ١٨٠٥، وعندما حصل لبنان على نوع من الحكم الذاتي في عهد بشير الثاني (١٧٨٩ ـ ١٨٤٠). وقد زادت سلطة هذا الحكم الذاتي في عهد المتصرفية (١٨٦٤ ـ ١٩١٤) ونال اللبنانيون مزيدا من الحرية في تصريف أمورهم.

ونتيجة للتفاوت في درجة سيطرة الإمبراطورية العثمانية على الولايات، وفي درجة الاتصال بالغرب، تفوقت بعض المناطق على غيرها في توفير بيئة مشجعة على النمو الثقافي وعلى تطور عملية التحديث. فتميز لبنان ومصر على غيرهما من الدول العربية، وكان للتعليم الغربي أثره في الحياة التعليمية والسياسية والاجتماعية، وعلى تحرير عقل الإنسان ليبحث عن الحقيقة بنفسه. وكان للمثقفين التقدميين من ناحية، وللكتاب من ناحية أخرى، دور في التخفيف من قبضة علماء الدين على التعليم. ففي معظم البلاد التابعة للإمبراطورية العثمانية، بما فيها العالم العربي، عارض العلماء دخول الطباعة، ولم يسمح باستخدام المطبعة في طباعة الكتب العربية إلا في عام ١٧٢٧. وكانت الطباعة في أول أمرها مقصورة على الكتب غير الدينية، لأن القرآن كلام الله، ولأن اللغة العربية هي التي شرّفها الله بأن أنزل بها كتابه، ولذا كان العلماء والسلاطين وكثيرون غيرهم يعارضون استخدام قطع معدنية

وافدة عليهم من العالم المسيحي في طباعة لغة التنزيل. ومن المؤكد أنه كانت هناك أسباب أخرى لهذا الاعتراض، ولكن تلك التي ذكرناها كانت أهمها على الإطلاق. ولعل غياب الطباعة كان أحد الأسباب التي أسهمت في تأخر عملية التحديث ودخول التكنولوجيا الحديثة إلى الإمبراطورية. ولذا كانت معظم البلاد التابعة للإمبراطورية بطيئة في استيعاب التعليم وانتشاره، باستثناء العالم العربي الذي كان يحذو حذو الغرب، وكان لبنان ومصر من أولى الدول التي حاولت الاستفادة مما يمكن أن تتيحه المطبعة من إمكانات للتقدم والنماء.

ومع أن العلاقات التجارية والتعليمية بين لبنان والغرب قد بدأت في أواخر القرن السادس عشر إلا أن طباعة الكتب، التي أدخلها مسيحيو لبنان إلى سوريا، لم تبرز آثارها الواضحة إلا في القرن التاسع عشر. ذلك أن أوائل المطبوعات كانت نصوصا دينية لتعليم العقيدة وترسيخها والدفاع عنها، ولذا كان تأثير الطباعة في تلك الفترة المبكرة في عملية التحديث ونشر الثقافة على نطاق واسع والارتفاع بمستواها، تأثيرا محدودا، لكن بذور التقدم التي غرست في تلك الفترة لابد أنها ستثبت مع الأيام.

وعندما كان المخطوط هو الوسيلة الرئيسية لنقل المعرفة والأفكار، لم يكن اقتناء الكتب ميسورا إلا لأهل الثراء ، فقد تقلصت حوانيت الوراقين، ولم يكن أمام الباحثين عن المعرفة إلا أن يلجأوا إلى مكتبات الكنائس أو المساجد. وللمعرفة غموضها وأسرارها، والذين يملكونها أو يملكون أدواتها لا يسمحون بإتاحتها إلا بقدر، وكثيرا ما كانوا يحجبونها عن الناس. ولم تنتشر الكتب على نطاق واسع إلا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر عندما دخلت الطباعة بالحروف المتفرقة معظم الدول العربية، وتكونت قاعدة عريضة من الجمهور القارئ الذي يقبل على الكتب. فأول مطبعة بالحروف المتفرقة دخلت العراق في عام ١٨٦٠، ودخلت تونس في عام ١٨٦١، والمغرب في عام ١٩١٢ (٢).

ولا يخفى أن هناك علاقة وثيقة بين الكتب والتعليم، ولذا صاحب انتشار المدارس والتعليم في القرن التاسع عشر تطور في إنتاج الكتب، الذي بدأ على استحياء في القرن الثامن عشر، ثم شق طريقه بثبات حتى بلغ مرحلة الإبداع والاستقلال والتنوع والتأثير الواسع. وسنعرض لهذا الموضوع من خلال قطرين يمثلان تلك الظاهرة أكثر من غيرهما.

وينبغي أن نلاحظ أننا عندما نتحدث عن النشر الخاص الذي انتشر في أواخر القرن التاسع عشر، فإننا لا نقصد دور النشر بالمفهوم الغربي، لأن النشر كان يتم إما عن طريق مطابع أنشئت لطباعة الكتب، وإما عن طريق مكتبات أنشئت أساسا لبيع الكتب، ثم أضافت إلى نشاطها طباعة الكتب وتوزيعها. ومعظم ما كانت تنشره تلك الدور من كتب كان المؤلف يتحمل تكاليفها، ولم يكن ثمة ضوابط تحكم المستوى العلمي أو تتحكم في تنظيم المواد. ثم بدأ التحول التدريجي من المطبعة والمكتبة إلى دار النشر، ولم تكتمل حلقاته إلا في القرن العشرين.

لبنان والكتب

دخلت الطباعة بالحروف المتفرقة إلى لبنان [٣] منذ عام ١٦١٠ في دير القديس أنطونيو الماروني الموجود في قُزحيا بشمال لبنان على مقربة من جبال الأرز الشهيرة. ولم يطبع في هذه المحاولة الرائدة سوى كتاب واحد هو المزامير، وقد طبع باللغة العربية وبالحرف الكرشوني [٤]. وكان على لبنان أن ينتظر حتى عام ١٧٣٤ حين ظهرت مغامرة أخرى دام تأثيرها لفترة أطول.

فخلال القرن السابع عشر كانت شعلة التعليم في يد مجموعة من رجال الإكليروس المارونيين الذين تلقوا تعليمهم في الكلية المارونية في روما، والذين تكونت عندهم ملكة البحث العلمي، فأصبحوا قادرين على بث حياة جديدة في كنيستهم وفي بيئتهم. وخارج المجتمع الماروني، كانت هناك ومضات من الحياة العقلية والأدبية المستمرة على رغم ضعفها، تمثلت في نسخ المخطوطات. فقد كان نسخ الكتب وتحسين الخطوط شائعين بين علماء المسلمين في مناطق مختلفة مما يسمى لبنان حاليا، مثل طرابلس وجبل عامل [٥]، كما كان شائعا في الأديرة، حيث شجع الأساقفة والبطارقة رهبانهم على نسخ الكتب بدقة وجمال، وكانت الكتب تعامل بما تعامل به الأشياء الثمينة من عناية واحترام.

وكان تأسيس المدارس الجديدة في القرن الثامن عشر دعما للتعليم والكتب، فقد أنشأ الجزويت الفرنسيون مدرسة في عين طورة سنة ١٧٢٨، كما أنشئت كليات مارونية في زغرتا سنة ١٧٣٥ وفي عين ورقا سنة ١٧٨٩. وقد لعبت تلك المؤسسات التعليمية دورا رئيسيا في تقدم التعليم والبحث

العلمي، ونُشرت الكتب في أوروبا لإشباع الحاجة المتزايدة إليها، وكان أغلبها في الطقوس الدينية وتعليم اللغة وبعض الآداب القديمة، ومختارات من النصوص الدينية.

وكانت أول مطبعة أسهمت في إنتاج الكتب في الوطن العربي هي تلك التي أسسها عبد الله زاخر (١٦٨٤ ـ ١٧٤٨) الذي قدم من حلب في سوريا إلى لبنان بعد حدوث الانشقاق داخل الكنيسة الأرثوذكسية (حوالى عام ١٧٢٤) وتحوله إلى الكاثوليكية. وفي حلب عمل زاخر مع البطريرك أثناسيوس دباس (١٦٨٥ ـ ١٧٢٤)، وهو أول من أنشأ مطبعة عربية تستخدم الحروف المتفرقة في الوطن العربي سنة ١٧٠٦، وفي عام ١٧٢٣ أنشأ زاخر، بما أوتي من ذكاء وما اكتسبه من خبرة فنية، مطبعته الخاصة في دير يوحنا الصايغ بمدينة الشوير بمنطقة كسروان. وقد قامت تلك المطبعة بتلبية احتياجات الأعداد المتزايدة من القراء، ومن المسيحيين المارونيين الذين بدأوا يستبدلون اللغة العربية باللغة السريانية التي كانوا يستخدمونها في الكلام والكتابة والعبادة.

ونظرا إلى وضوح حروفها وجمالها، أصبحت مطبعة زاخر نموذجا احتذته مطبعة سان جورج الأرثوذكسية التي أنشئت في بيروت سنة ١٧٥١. وقد ابتدع زاخر نفسه شكلين جديدين للحروف أكثر جمالا وأقرب إلى الخط النسخي في استدارته، وبذلك أسهم في توسيع آفاق الكتاب في الوطن العربي.

وقد كانت الكتب التي أنتجتها هاتان المطبعتان كتبا دينية للتعبد بالدرجة الأولى، ولم يكن لأدب أوروبا العالمي ولا لأفكارها السياسية والفنية تأثير واضح في موضوعات تلك الكتب، فكل ما صدر عنهما تقريبا كان في الدين أو اللغة، حيث طبعت المزامير التي لم تكن تقرأ في الصلوات فحسب، وإنما كانت تستخدم كأداة لتعليم اللغة العربية. وكانت طباعتها خمس عشرة مرة بين عامي ١٦١٠ و١٧٧٦ دليلا على تزايد اهتمام مسيحيي لبنان باللغة العربية (٦).

وكان تداول الكتب مقصورا على الجماعات الدينية والأثرياء وذوي النفوذ، الذين كانوا يعشقون الكتب ويتطلعون إلى الوضع الاجتماعي الذي يحققونه لأنفسهم بتكوين مكتبات خاصة لهم. وكان من أشهر تلك المكتبات مكتبة عائلة أرسلان في عبيّة، ومكتبة جرجس صفا في دير القمر ومكتبات دير الشرفة ودير المخلِّص ودير البلمند (٧).

وشهد النصف الأول من القرن التاسع عشر تطورات سياسية واجتماعية وتربوية مهمة. فقد أنشأ إبراهيم باشا الذي احتل سوريا بين عامي ١٨٣١ و١٨٤٠ عدة مدارس، فأعطى بذلك دفعة للتعليم الوطني.

وفي عام ١٨٣٤ نقلت البعثات التبشيرية الأمريكية إلى بيروت مطبعة كانت قد أقامتها في مالطة، حيث كان يقيم فارس الشدياق أحد أعلام النهضة العربية والأدب العربي، وذلك بعد أن طورت حروفها وصممت حروفا عربية جذابة، وقدمت الكثير من النواحي التنظيمية في عملية إنتاج الكتب.

ولقد كانت المطبعة الأمريكية في بيروت أكثر المطابع انتشارا بين القراء في الوطن العربي في القرن التاسع عشر، لأنها نشرت لأعلام النهضة الأدبية في ذلك الوقت مثل ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) وبطرس البستاني، ولأساتذة الكلية البروتستانتية السورية (الجامعة الأمريكية في بيروت حاليا).

واستطاع المبشرون الأمريكيون، وخاصة أولئك الذين بعثهم مجلس الإرسالية، أن يجتذبوا كثيرا من اللبنانيين والسوريين إلى المذهب البروتستانتي عن طريق مطبوعاتهم الجديدة الجذابة، مما أغرى اليسوعيين الكاثوليك بمقاومة النشاط التبشيري للبعثات البروتستانتية عن طريق إنشاء مطبعة لهم في عام ١٨٤٨، استطاعت بما أتيح لها من تجهيزات حديثة أن تنتج خلال فترة وجيزة ثلاثين كتابا في ٣٥٠ ألف نسخة [٨].

وفي منتصف القرن كانت أغلب الكتب الدينية، التي تنشر، تشرح أصول الدين أو تتحدث عن التأمل الروحي، ولذا كان كتاب «الاقتداء بالمسيح» أول كتاب يطبعه زاخر في عام ١٧٣٩، وقد صدرت منه عدة طبعات. كذلك نشرت كتب كثيرة عن الجدل بين الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس، منها «دليل الصواب إلى صدق الكتاب» الذي ألفه Wortabet ونشر سنة ١٨٥١، و«الهدي الأمين في دحض آراء البروتستانتيين» الذي ألفه الآباء اليسوعيون.

وكانت الكتب الدراسية في اللغة كثيرة، وأهمها بحث «المطالب في علم العربية» الذي طبع لأول مرة في المطبعة الأمريكية سنة ١٨٢٧، ثم صدرت منه عدة طبعات بعد ذلك، و«مجمع البحرين» لناصيف اليازجي. وفي التاريخ صدر كتاب «أخبار الأعيان في جبل لبنان» لتنوس الشدياق سنة ١٨٥٩ و«تاريخ سلاطين بني عثمان» لإبراهيم النجار سنة ١٨٥٨. وفي الجغرافيا كان كتاب «المرآة الوضية في الكرة الأرضية»، تأليف كورنيليوس ڤان دايك الذي صدر سنة ١٨٥٢، أحد الكتب الكثيرة

التي أصدرتها المطبعة الأمريكية. كذلك نشر فان دايك مؤلفات في الرياضة والهندسة. وفي هذا الوقت أيضا بدأت تظهر ترجمات عربية لروايات غربية مثل «بول وفرجينيا» تأليف برناردين دي سان بيير.

تلك كانت مجرد نماذج للكتب التي كانت تُقرأ وتُناقش في المدارس والدوائر والجمعيات الثقافية التي بدأت تظهر. وكان للكتاب دور في الارتقاء بتطبيقات القواعد النحوية، وفي ظهور اتجاهات جديدة للكتابة التاريخية، وفي إثراء العقل وظهور أشكال جديدة من الأدب العربي سرعان ما تصدرت فنون الأدب الأخرى.

أما النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد شهد انتشار التعليم وتحديث اللغة العربية. وإحياء اللغة القومية هو الذي فتح الباب لنهضة أدبية كانت سببا غير مباشر في ظهور الوعي القومي، والتمييز الثقافي بين ما هو عربي وما هو عثماني. كما أسهم ظهور مدارس وكليات واتحادات وطنية غير تبشيرية في تعميق الوعي الثقافي والشعور الوطني.

ومع تطور صناعة نشر الكتب والدوريات، ومع تزايد الرغبة في المعرفة، تنوعت محتويات الكتب وتعددت مجالاتها، وبدأت موضوعاتها تتحول تدريجيا عن الموضوعات ذات الصبغة الدينية واللغوية، وتتجه إلى شتّى فروع المعرفة، مولِّدة تيارات جديدة في الأدب والسياسة والعلوم. ومع التقدم في إنتاج الكتب، ومع تنوع موضوعاتها ومستوياتها العلمية، بدأت تظهر المطابع الخاصة التي يملكها ويديرها الأفراد.

ولكن إنشاء مؤسسات للتعليم العالي كان له تأثير بالغ الخطر، فقد ارتبطت بها المطابع من ناحية، وكان لها برامج للنشر والتحرير من ناحية أخرى. وأولى هذه المؤسسات الكلية البروتستانتية السورية (الجامعة الأمريكية في بيروت حاليا) التي أنشئت في عام ١٨٦٦، تليها جامعة القديس يوسف الكاثوليكية التي أنشئت سنة ١٨٧٤. وقد كانتا تتنافسان في التأثير في عقول المسيحيين والمسلمين على السواء. وقد شجعت هذه المنافسة على التعددية والتعايش معا، وحاولت كل منهما أن تتفوق في مجالات معينة. فركزت المطبعة الكاثوليكية على إصدار الأعمال اللغوية والأدبية والنحوية والمعاجم، ومختارات من المؤلفات الحديثة والقديمة. وما زال كثير من أوليات المطبوعات هذه يستعمل بكثرة حتى اليوم، ومن أمثلتها معجم «المنجد». أما

الجامعة الأمريكية فقد اختارت طريق الكتب العلمية، فأصدرت كتبا في الطب والعلوم الطبيعية والفلك، كما أصدرت بعض المعاجم. وكانت المطبعتان تداران بقيم أخلاقية ودينية رفيعة وبمستوى علمي رفيع أيضا، فلم تنشر أي منهما كتابا مشكوكا في قيمته العلمية، كما أنهما كانتا تراجعان الكتب التي تنشر بدقة تلافيا لأي أخطاء . وقد نشرتا ترجمتين للإنجيل لم تحرصا فيهما على دقة الترجمة من العبرية واليونانية فحسب، وإنما حرصتا أيضا على استخدام لغة فصيحة واضحة. وكان لترجمة الإنجيل تأثير واضح في الثقافة العربية لأنها أتاحت وصوله إلى جماهير القراء. وكانت الألفة بالإنجيل والاعتياد عليه سببا في ظهور موضوعات وأفكار متنوعة في الأدب العربي الحديث.

وإلى جانب هاتين المطبعتين الجليلتين، انتشر عدد من المطابع التي لا تتقيد بالمعايير المذكورة من قبل، ولا ترتبط بالمؤسسات الحكومية أو الدينية. وقد اتجهت تلك المطابع إلى مخاطبة جمهور جديد من القراء، فبدأت تطبع له ترجمات ومؤلفات ذات قيمة أدبية وترويحية فقط. وكان حرص تلك المطابع على تحقيق الربح هو الذي دفعها إلى إصدار المجلات والصحف التي بدأت تنشر سلاسل من الروايات والمسرحيات والقصص العربية والمترجمة. فظهرت أشكال جديدة من الأدب لم يكن لها وجود من قبل. وكانت تلك الأشكال تقدم للمثقفين الجدد لتسليتهم بالدرجة الأولى [٩]، وقد كُتب بعضها لأغراض تعليمية، ولكن أكثرها كان ضعيف الحبكة ومليئا بالتحريف.

وقد تزايد عدد المطابع لعدة أسباب: منها زيادة جمهور القراء زيادة هائلة مع انتشار التعليم، وتساهل السلطة في مسألة الرقابة، وخاصة عندما لا تستشعر أي تهديد سياسي، وتشجيع الأعداد المتزايدة من الصحف والدوريات على القراءة. كما أدت الرغبة في المزيد من المعلومات الموثقة إلى نشر المؤلفات المرجعية مثل دوائر المعارف والمعاجم والحوليات.

وقد عبرت يقظة الضمير الوطني عن نفسها في نشر ما يسمى بكتب التراث. ولم يقتصر تأثير هذه الكتب على توليد أساليب حديثة في النثر والشعر، وإنما كان لها أثرها أيضا في إثارة الرغبة في معرفة المزيد عن تاريخ الدولة وثقافتها القديمة، فنشر جرجي ينّي (١٨٥٦ ـ ١٩٤١) في عام ١٨٨١ «تاريخ سوريا»، الذي لم يقتصر فيه على سوريا الحالية، وإنما ضم إليها لبنان

على أساس أنها جزء من سوريا الكبرى. كما بدأ بعض المثقفين مثل نوفل إلياس نوفل (١٨١٢ ـ ١٨٨٧) يكوِّنون مكتباتهم الخاصة التي ضمت المؤلفات العربية القديمة وغيرها، وينشرون عن تاريخ الأديان والعلوم [١٠].

ويجب أن نؤكد هنا أن اليقظة الثقافية لم يصنعها المسيحيون وحدهم، وإنما شارك فيها زملاؤهم المسلمون. وكان أدلّ تعبير عن اليقظة بين المسلمين هو نشأة جمعية المقاصد الخيرية التي أنشأت المدارس في بيروت وضواحيها. وكان من بين المؤلفين والعلماء البارزين الذين لعبوا دورا مهما في تأسيسها وتطورها، الشيخ يوسف الأسير (١٨١٥ ـ ١٨٨٩) [١١] وهو قاضٍ ألّف كثيرا من الكتب والمقالات في الشريعة واللغة [١٢]، وطُلب إليه أن يُساعد في ترجمة الإنجيل إلى العربية نظرا إلى خبرته اللغوية الواسعة، والشيخ إبراهيم الأحدب (١٨٢٦ ـ ١٨٩١) وهو أيضا قاضٍ وعالم لغوي كبير، وعبد القادر القباني (١٨٤٧ ـ ١٩٣٥) مؤسس جريدة ثمرات الفنون، وعضو جمعية الفنون التي اشترت لنفسها مطبعة أسهمت في نشر كثير من الكتب.

وفي أواخر القرن التاسع عشر كان في بيروت وغيرها من المدن اللبنانية أكثر من عشرين مطبعة، إضافة إلى المطبعتين الأمريكية والكاثوليكية. وقد أصدرت تلك المطابع عدة ألوف من الكتب في جميع فروع المعرفة البشرية. ومن الناحية الموضوعية شهدت نهاية القرن تفوق العلوم الإنسانية على الموضوعات الدينية، وهو تحول لافت للانتباه. فقد نُشرت كتب في المنطق والفلسفة والأدب والعلوم الطبيعية والتاريخ والجغرافيا إلى جانب كتب العقيدة والقراءات، والطقوس الدينية والأخلاق، والأدب الشعبي، والأشكال الأدبية الجديدة من قصص ومسرحيات.

وعلى خلاف ما حدث في الدول العربية الأخرى، لم يرتبط نمو صناعة الكتاب وتطور الطباعة في لبنان بالحكومة، وإنما ارتبط بالأفراد والمؤسسات، واستطاع اللبنانيون أن يبدعوا أشكالا جديدة للحروف، وأن يرتفعوا بمستوى الكتب والطباعة بصفة عامة، وإن لم يتحقق فيها مستوى عالٍ من التكشيف والحواشي، وترتيب المحتويات، وتجنب الأخطاء الطباعية.

ولم يكن تداول الكتب خارج نطاق المدارس منظما تنظيما دقيقا. فقد كانت الطريقة الشائعة للإعلان عن كتاب جديد هي التعريف به وبموزعه على ظهر غلافه [١٣]. وكانت الكتب تباع في المتاجر العامة أو عن طريق المؤلفين

أنفسهم. وكان المؤلف هو الذي يتحمل تكاليف طباعة الكتاب، وقد تساهم في طباعته مؤسسة ما مثل جمعية الفنون الإسلامية، أو أحد أصدقاء المؤلف [١٤].

وكان نشر الكتب والصحف والدوريات يتطلب الحصول على تصريح من الحكومة وخاصة في بيروت. ونظرا إلى تزايد أهميتها التجارية والتعليمية، أصبحت بيروت عاصمة ولاية عثمانية في عام ١٨٨٨ بعد أن كانت تابعة لولاية دمشق. ومع أن أول قانون عثماني للطباعة قد صدر في ٦ يناير ١٨٥٧، وكان ينص على ضرورة الحصول على تصريح بالنشر، وعلى خضوع جميع المطبوعات للرقابة، إلا أن تأثيره في لبنان كان ضعيفا في البداية، لأن المطابع اللبنانية حتى سنة ١٨٧٠ كانت تابعة لطوائف مسيحية، ولم تكن السلطات العثمانية ترى ضرورة ملحة للرقابة على مطبوعات تلك الطوائف لأنها لا تمس السلطة.

ومنذ عام ١٨٧١ أعطي المكتبجي [١٥] (أو الرقيب على المطبوعات) سلطة أوسع. وكان محرر الجريدة الرسمية وبعض المطبوعات الحكومية الأخرى هو الذي يشغل هذا المنصب. وفي عام ١٨٨٥ بدأت ممارسة الرقابة بشكل صارم، وأصبح من الضروري إرسال الكتب إلى اسطنبول للحصول على موافقة مسبقة على نشرها، مما اضطر كثيرا من المؤلفين إلى إرسال كتبهم إلى القاهرة لتنشر بها بدلا من نشرها في بيروت، ودفع كثيرا من المؤلفين والمثقفين إلى الانتقال إلى مصر خلال فترة حكم السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٨). ولم يكن تعذر النشر في ظل الرقابة الحكومية الصارمة هو السبب الوحيد الذي جعل المؤلفين والصحافيين والسياسيين السوريين واللبنانيين يرحلون إلى القاهرة والإسكندرية، وإنما أضيفت إليه أسباب أخرى [١٦].

ونتيجة لهذا الالتقاء بين السوريين والمصريين ازدهرت صناعة النشر في العالم العربي ازدهارا كبيرا لعدة عقود، وكان من ثمار التفاعل بين المغتربين أو المهاجرين اللبنانيين والسوريين والمثقفين المصريين ظهور مؤلفات عبّر فيها المثقفون والسياسيون عن تيار التحديث، وعن ضرورة الانتقال بالعالم العربي من عصور التخلف إلى آفاق العصر الحديث. ومن الأمثلة على ذلك كتاب فرح أنطون ابن رشد وفلسفته (الإسكندرية، ١٩٠٣) الذي دافع فيه عن المذهب العقلاني وألمح

إلى أن الإسلام قد جمّد التفكير العقلي وصرف أتباعه عن كل العلوم. ونظرا إلى أن هذه الآراء كانت تتناقض تناقضا كاملا مع الجوّ الفكري والديني السائد في مصر، فقد وقع صدام عنيف بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده، الذي تصدى للدفاع عن الإسلام في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» الذي وصف فيه المسيحية بأنها متعصبة بطبيعتها، وأن الحضارة الأوروبية لم تتقدم إلا عندما تحررت أوروبا من سلطان الكنيسة. وفي أواخر القرن تضافرت جهود السوريين والمصريين في إعطاء دفعة قوية لصناعة النشر.

ومع قيام الثورة التركية في عام ١٩٠٨، اتسع نطاق الحرية لفترة قصيرة، فظهرت أشكال مختلفة من الاتحادات والنوادي السياسية، وتزايدت أعداد المطابع. وتطور التعليم العالي بجميع مستوياته، وازداد الاتصال بالغرب، وهكذا دخل لبنان العقد الأول من القرن العشرين بقدر كبير من الحرية، وبانفتاح أكبر على القيم العلمية. ولكن سرعان ما دخلت تركيا الحرب العالمية الأولى ففقد لبنان استقلاله وتوقده الفكري، لكنه استعاد قدرا كبيرا من نشاطه في مجال النشر في عام ١٩٢٠ في ظل الاحتلال الفرنسي بعد رحيل الأتراك، وتزودت المطبعة الأمريكية والمطبعة الكاثوليكية بآلات حديثة من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وفي عام ١٩٢٧ بدأت المطبعة الكاثوليكية في نشر سلسلة «المكتبة العربية النصرانية» إلى جانب مطبوعاتها الأخرى في مجالي الدين والتعليم. وخلال العقود التالية لم تفقد تلك المطبعة مكانتها كواحدة من أهم دور النشر في لبنان، فلم تقتصر على نشر مؤلفات اللبنانيين، وإنما نشرت إلى جانبها مؤلفات لعلماء ومؤسسات من مختلف أنحاء العالم، ومنها مؤسسات علمية رفيعة المستوى مثل مدرسة اللغات الشرقية في باريس، ومعهد واربورج Warburg في لندن، كما انتشرت مطبوعاتها في مختلف أنحاء العالم العربي وفي أوروبا والأمريكتين، وأرسلت إلى القاهرة أكبر سوق للكتب العربية آلافا من نسخ معجم «المنجد» للمعلوف، وكتاب «مبادئ العربية» الذي ألفه رشيد الشرطوني في النحو، وكتاب «مجاني الأدب» للويس شيخو، وهو مختارات أدبية.

كذلك نشرت المطبعة الأمريكية وحدها ٤٦٢ كتابا في ١٤٣٫٠٧٣ مجلدا في عام ١٩٢٢، منها أناجيل بمختلف الأحجام والأشكال، وكتب دينية وتعليمية وأدبية، وسلاسل في الآثار والعلوم الطبيعية والدراسات الشرقية. وكانت كتبها توزع في شتى أنحاء العالم [١٧].

وشهدت أربعينيات القرن الماضي ظهور مؤسسات للنشر يمتلكها الأفراد في لبنان، وتتولى الإنفاق على مطبوعاتها وتدفع بها إلى الأسواق، منها دار المكشوف التي كانت معظم مطبوعاتها في الأدب، ودار صادر ريحاني التي كانت تنشر مؤلفات في مجالات متعددة منها القانون والاجتماع والتاريخ والآداب القديمة، ودار العلم للملايين التي طبعت كتبا في مختلف فروع المعرفة، ومن أشهر مطبوعاتها وأوسعها انتشارا معجم المورد (إنجليزي ـ عربي).

ولم يكن كل الناشرين في بيروت، وإنما كان كثير منهم خارج العاصمة، وكانوا ينتمون إلى طوائف دينية مختلفة، ولعبوا دورا مهما في تاريخ الكتاب في لبنان، وورثوا التقاليد العلمية للأديرة اللبنانية، ويأتي في مقدمتهم المطبعة البوليسية، والمطبعة المخلِّصية ومطبعة البعثة اللبنانية.

وقد بلغ نشر الكتب والدوريات ذروته في مصر بعد ثورة ١٩٥٢، لكن تأميم صناعة الكتاب في مصر، وإطلاق المزيد من الحريات في لبنان، وخبرة اللبنانيين الطويلة في مجال الطباعة، هذه العوامل مجتمعة جعلت من بيروت قِبْلة النشر في العالم العربي، وأصبحت السوق العربية لا السوق اللبنانية العامل الرئيسي في نمو صناعة الكتاب. ومع افتتاح الأسواق في شبه الجزيرة العربية، تركز الاهتمام على هذا الجزء من العالم الذي كان يمثل سوقا رائجة للكتب الدراسية وكتب الأطفال والكتب الدينية. وخلال سبعينيات القرن الماضي ازداد عدد دور النشر زيادة كبيرة، وتخصص معظمها في طبع الكتب الاجتماعية والسياسية والدينية، وفي تأييد التيارات الفكرية التي كانت موجودة على الساحة. وأصبحت بيروت عاصمة النشر للجماعات المنشقة التي وفدت إليها من جميع أنحاء العالم العربي. وبدأ هؤلاء الناشرون يصدرون كتبا عن الاشتراكية والقومية لتلبية حاجات الطبقة المثقفة، كما ظهرت كتب كثيرة تتناول القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي، وكتب أخرى تبحث عن حلول للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تعانيها المنطقة.

وكان حجم ما نشر من الأعمال الأدبية سواء كانت أعمالا إبداعية كالشعر والقصة أو كانت دراسات في النقد الأدبي، يعادل حجم ما نشر في فروع المعرفة الأخرى مجتمعة. وأسس بعض الشعراء مثل نزار قباني، وبعض الروائيين مثل غادة السَّمان دورا لنشر مؤلفاتهم التي كان لها جمهور كبير على امتداد الوطن العربي كله.

ولم يتأثر النشر العلمي كثيرا بتغير الاهتمامات والاتجاهات. فقد أصدرت الجامعات الحديثة مثل الجامعات اللبنانية والعربية والدينية مطبوعات ناجحة، ولكنها كانت محدودة في مجالها.

وقد أصبح إصدار المعاجم الجديدة وإعادة إصدار القديم منها صناعة رئيسية على رغم ما أحدثته من اضطراب في المصطلحات الجديدة للعلوم. واتجه المؤلفون الذين لا يستطيعون النشر في بلادهم، والمؤلفون الذين يريدون إصدار كتبهم في طبعات أنيقة، اتجهوا إلى الناشرين اللبنانيين. وكانت سهولة النشر في لبنان سببا لاستقطاب كبار المؤلفين في العالم العربي، فتعاقدوا مع الناشرين اللبنانيين على إعادة طبع مؤلفاتهم وتوزيعها. وقد نشرت رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ على حلقات في مصر، لكنها لم تنشر في كتاب إلا في لبنان بعد أن حظرت مصر نشرها في كتاب، لأنها قدمت النبي محمدا ﷺ وغيره من الأنبياء في صورة اعترض عليها علماء الدين. وحتى خلال الحرب الأهلية اللبنانية، التي استمرت من ١٩٧٥ ـ ١٩٩١، ظلت لبنان المركز الرئيسي للنشر في العالم العربي على رغم ظهور دور أخرى للنشر في مختلف الدول العربية. كذلك كانت لبنان من أولى الدول التي تقيم معارض للكتب، ومنها انتشرت ظاهرة إقامة تلك المعارض في كل الدول العربية. وأصبح من المألوف أن تجد في لبنان كتبا مسروقة، وطبعات غير علمية، وطبعات معادة من كتب الآداب القديمة بدعوى أنها طبعات حديثة.

الكتاب في مصر

لعل أبرز الأحداث في تاريخ مصر الحديث: الحملة الفرنسية سنة ١٧٩٨، وولاية محمد علي سنة ١٨٠٥، والاحتلال البريطاني، والثورة العرابية سنة ١٨٨٢، وثورة سنة ١٩١٩، ومقاومة الاحتلال، وثورة سنة ١٩٥٢، ومعاهدة كامب ديفيد سنة ١٩٧٩ . وقد كان لكل واحد من هذه الأحداث تأثير كبير على الكتاب في مصر.

ومن المعلوم أن أول مطبعة للطباعة بالحروف المتفرقة في مصر هي تلك التي جلبها نابليون بونابرت مع الحملة الفرنسية سنة ١٧٩٨، وجلب معها خمسين من العلماء والمؤرخين والجغرافيين والمهندسين واللغويين والأطباء. ومع أن نابليون قد زعم أنه جلب المطابع إلى مصر للمساعدة في توفير الكتب

التي ألفها العلماء الذين صحبوا الحملة الفرنسية في وصف مصر، إلا أن أول كتاب طُبع لم يكن من تأليف علماء الحملة، وإنما كان أمثال لقمان الحكيم الذي نشرته المستشرقة جين جوزيف مارسيل. أما كتاب وصف مصر الذي وضعه علماء الحملة الفرنسية فقد طبع بعد أن غادرت الحملة الفرنسية مصر في سنة ١٨٠١ بفترة طويلة. ولقد كان برنامج النشر الذي تبنّته الحملة يسعى إلى إثبات أن مبادئ الثورة الفرنسية تتفق مع الإسلام. وقد زار نفر من العلماء المصريين هذه المطبعة وتساءلوا عن كيفية تأثيرها في الثقافة. ومن المؤكد أن التأثير الفرنسي في مصر ككل لم يتم إلا بالتدريج، ولم تتضح معالمه إلا بعد رحيل الفرنسيين عن البلاد.

ولم ينته عصر المخطوطات في مصر إلا بعد أن أنشأ محمد علي مطبعة بولاق الشهيرة [١٨] حوالى عام ١٨٢٢، وكان أول مدير لها هو نقولا المسابكي (المتوفى ١٨٣٠) وهو من أصل لبناني. وسرعان ما أصبحت المطبعة رمزا للتحديث في العالم العربي. فبعد أن ولي محمد علي الحكم أدرك أن أنجح السبل لمقاومة سلطان الإمبراطورية العثمانية والأوروبيين المعتدين، من أمثال نابليون، هو تحديث التعليم ومحاكاة النهج الأوروبي، وخاصة في مجال العلوم التقنية. ولهذا نشرت مطبعة بولاق ٢٤٣ كتابا بالعربية والتركية والفارسية في الفترة من ١٨٢٢ ـ ١٨٤٢. ونظرة على عناوين تلك الكتب تبين اهتمامات محمد علي بجلاء، فقد كان ٤٨ منها في موضوعات عسكرية وبحرية، بعدما رأى من تفوق الجيوش الفرنسية الحديثة على جيوش المماليك ذات الأسلحة والأساليب التقليدية العتيقة. ومع ذلك ينبغي ألا نتصور أن الكتب التي نشرت في مصر خلال النصف الأول من القرن كانت كلها في العلوم العسكرية أو العلوم التطبيقية، فقد كان ٥٥,٧٪ منها في الإنسانيات، ٢٧,٧٪ في العلوم البحتة والتطبيقية، و ٢٥,١٪ في العلوم الاجتماعية [١٩].

ولكي يعدّ المصريين للمدارس الفنية ويدرِّب موظفين ومترجمين، بعث محمد علي عددا من الطلاب إلى أوروبا لدراسة الطبوغرافيا وغيرها من العلوم، وأنشأ عدة مدارس أشهرها مدرسة الألسن التي افتتحت في عام ١٨٣٦، والتي جعل على رأسها رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) في عام ١٨٣٧. وعلى مدى السنوات العشرين التالية، ألّف الطهطاوي وترجم ثمانية وثلاثين كتابا في موضوعات متنوعة منها الجغرافيا والتاريخ والفلسفة اليونانية والعلوم

العسكرية، صدر معظمها عن مطبعة بولاق. وقد عاش الطهطاوي في باريس خمس سنوات ودوّن ملاحظاته على سلوك الفرنسيين وعاداتهم في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز». وترجع أهمية هذا الكتاب الذي طبعته مطبعة بولاق إلى أنه يدلنا على أسلوب تفكير مَنْ أسهموا في تحديث مصر في عهد محمد علي، وعلى تأثير أوروبا في القرن التاسع عشر في المسلمين الذين تلقوا علومهم بالأساليب التقليدية. ويذكر الطهطاوي في كتابه أن الفرنسيين يؤلفون كتبا في كل العلوم، حتى الطهي، ومعنى هذا أن على كل إنسان، حتى الحرفيين، أن يتعلم القراءة كي يلمّ بحرفته إلماما كاملا.

وقد أدرك محمد علي أن المدارس التي أنشأها لن تؤدي وظيفتها إلا مع وجود الكتب، ولذا اشترى عدة مطابع ألحقها بالمدارس التي أنشأها مثل مطبعة أبي زعبل التي ألحقت بمدرسة الطب.

ولقد ظلت الكتب التي طبعتها مطبعة بولاق تُطلب فيما بعد، وتقدَّر تقديرا كبيرا لأنها من أوائل المطبوعات على رغم ما وُجِّه إليها من نقد انصب على طريقة إصدارها. فلم تكن تفرد بها صفحة مستقلة للعنوان، وإنما كانت الصفحة الأولى تشغل بمقدمات طويلة يذكر فيها اسم المؤلف دون تمييزه عن بقية النص. ولم تكن بدايات الفصول والأبواب تميز في أغلب الأحوال بخط مخالف أو بحجم أكبر أو بلون مختلف. وكان ذلك مظهرا من مظاهر التأثر بالمخطوطات ولونا من ألوان محاكاتها، لأنه لم يكن من السهل أن تقفز تلك المطبوعات من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات دفعة واحدة. وعلى الرغم من ذلك فقد كانت الكتب التي طبعتها مطبعة بولاق واضحة وسهلة القراءة ونادرة في أخطائها الطباعية.

وعلى خلاف المطابع اللبنانية، كانت المطابع المصرية الأولى ملكا للحكومة. وقلما وجدت مطابع خاصة في مصر مثل مطبعة عبد الرازق التي نعلم أنها أنشئت في عام ١٨٣٧ [٢٠]، لكننا لا نعرف إن كانت قد نشرت كتبا أو لا. ولم يظهر دور القطاع الخاص في صناعة النشر في مصر إلا متأخرا، فلم يكن الوضع الاجتماعي والثقافي في مصر حوالى عام ١٨٤٠ مهيأ لظهور النشر الخاص، خاصة أن مطبعة بولاق كانت ترحب بطبع الكتب غير الحكومية على نفقة مؤلفيها بأسعار معقولة [٢١] وأن الجمهور العام لم يكن قد استنار بدرجة تكفي لتقدير الكتب.

ومع أن الدور الرئيسي لمطبعة بولاق كان يتمثل في طبع المطبوعات الحكومية مثل التقارير السنوية والجريدة الرسمية «الوقائع المصرية»، إلا أنها نشرت عددا كبيرا من الكتب في شتى المجالات، وإن كان أغلبها مما يتماشى مع أفكار محمد علي لتحديث مصر، وقد تضمنت كتبا في العلوم العسكرية، وكتبا دراسية، وكتبا في موضوعات دينية وأدبية ومعاجم، وكان أول كتاب طبع بها معجم إيطالي/عربي، كما طبعت كتبا موسوعية مثل «معرفة نامه» بالتركية، وكتبا من التراث الشعبي مثل ألف ليلة وليلة ولطائف نصر الدين خوجه.

وكثيرا ما كان محمد علي يهدي مطبوعات بولاق إلى العائلات المالكة الأوروبية، وإلى الأصدقاء والزوار، وكانت هذه الكتب تقرأ خارج مصر أكثر مما تقرأ داخلها. ولم يكن للمطبعة متجر للكتب يتبعها، فعندما زار إدوارد لين مصر بين عامي ١٨٣٣ و١٨٣٥ وكتب وصفا مفصلا لفترة إقامته بها، لم يذكر أنه رأى أي متجر للكتب [٢٢]، ومع ذلك فنحن نعرف أن المدينة كان بها عدد محدود من متاجر الكتب التي توزعت على مناطق متفرقة منها [٢٣]. وحوالى عام ١٨٣٦ أنشئ متجر لبيع كتب مطبعة بولاق، ولكن انتشار الكتب بين الجماهير كان محدودا للغاية.

وبعد وفاة محمد علي تعرضت مطبعة بولاق لعدة تقلبات، ومرت بظروف صعبة، ولذا نرى سعيد باشا والي مصر من ١٨٥٤ ـ ١٨٦٣ يهديها في عام ١٨٦٢ إلى عبد الرحمن رشدي، شريطة أن تستمر في طبع القوانين والنماذج التي تحتاج إليها الأجهزة الحكومية. وبعد ذلك بعشرين عاما عادت المطبعة إلى الحكومة وجهزت بتجهيزات حديثة وبحروف جديدة جعلتها من أحسن المطابع المصرية. وعلى الرغم من تركيزها على العلوم العسكرية والكتب الدراسية، إلا أنها تمثل وثبة في نقل مصر من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. فهي في المقام الأول تعد طفرة في إنتاج الكتب، حيث جعلتها متاحة على نطاق واسع بأسعار رخيصة وبتجليدات جيدة، كما أنها شجعت عددا أكبر من الناس على القراءة واقتناء الكتب، وفي الوقت نفسه شجعت عددا أكبر على النشر، ومن ثم بدأت الحياة تدبّ في النهضة المصرية.

وكما حدث في لبنان، فقد أسهمت ترجمة الكتب من اللغات الغربية في إثراء اللغة العربية بألفاظ جديدة، وفي إحياء ألفاظ قديمة. والأهم من ذلك أنها قدمت أفكارا جديدة ومناهج جديدة تخالف التيار التقليدي

الذي يمثله الأزهر. ولكن الكتب التي نشرتها تلك المؤسسة العتيقة لم تكن محدودة في المجال فحسب، وإنما كانت معقدة في لغتها وحافلة بالحواشي والتعليقات.

وقد استمر تقدم صناعة النشر بعد محمد علي لأن القطاع الخاص والمكتبات، بصفة خاصة، بدأت تأخذ زمام المبادرة، ولأن أعداد المتعلمين بدأت تتزايد وخاصة في عصر الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩). وما زالت المكتبات، التي تبيع الكتب وتقوم في الوقت نفسه بعملية النشر موجودة في مصر حتى الآن. وفي عصر إسماعيل أيضا أقيمت المكتبة الوطنية «الكتبخانة المصرية». ولكن أعداد الكتب المنشورة ما لبثت أن تناقصت في عصر توفيق (١٨٧٩ - ١٨٩٢) نتيجة لصدور قانون جديد يقيد النشر.

وبالنسبة إلى النشر العلمي الذي بدأ ينتعش خلال النصف الثاني من القرن، تجدر الإشارة إلى المعهد الفرنسي للآثار الشرقية الذي أسسه بالقاهرة جاستون ماسبيرو سنة ١٨٨١، بدأ ينشر مطبوعاته منذ عام ١٩٠٠، كما ظل لعدة عقود ينشر لهيئة الآثار المصرية ولجمعية الآثار القبطية والجمعية الجغرافية المصرية والمجمع العلمي المصري الشهير [٢٤].

ومع تزايد أعداد الصحف والدوريات، تحسنت المطابع وخاصة في بداية فترة الاحتلال البريطاني، وأثناء ظهور الحركة الوطنية التي طالبت باستقلال مصر. ولقد أتاح الاحتلال البريطاني قدرا أكبر من حرية التعبير ما دامت هذه الحرية لا تتعارض مع سياسة بريطانيا الاستعمارية. وهكذا بدأت مصر تشق طريقها إلى زعامة العالم العربي في مجالي الفكر والنشر بدعم من المثقفين اللبنانيين والسوريين الذين بدأوا يهاجرون إلى القاهرة والإسكندرية.

وقد كان للسوريين (الشوام) دور بارز في صناعة الكتاب والنشر. فكانت من أوليات دور النشر الخاصة مكتبة الحلبي التي أسسها سوري متمصر هو أحمد البابي الحلبي في عام ١٨٥٩. وفي عام ١٨٩٤ أُسست مكتبة الهلال التي أطلق عليها فيما بعد «دار الهلال» بعد صدور مجلة «الهلال» في عام ١٨٩٢ على يد جرجي زيدان. وقد نشرت دار الهلال مئات الكتب لمشاهير المؤلفين العرب والأجانب في كل فروع المعرفة، وانتشرت كتبها في مختلف أنحاء العالم التي يوجد فيها قراء عرب أو معاهد تدرِّس اللغة العربية. ومن أكثر المطابع تأثيرا مطبعة دار المعارف

التي أنشأها نجيب متري، والتي أدّت دورا رائدا مع مطبعة المنار التي أسسها رشيد رضا رئيس تحرير مجلة «المنار». ومن دور النشر المهمة أيضا المكتبة العربية التي أسسها يوسف توما البستاني.

وقد نشرت هذه المطابع والمكتبات كثيرا من كتب المثقفين اللبنانيين والسوريين الذين هاجروا إلى مصر، وشاركوا زملاءهم المصريين في حركة الإصلاح التي كانت سمة من سمات اليقظة العربية. وقد أسهم أولئك وهؤلاء في نقل أفكار الغرب ومناهجه إلى قاعدة عريضة من القراء، كما نشروا كتبا في موضوعات، لم تكن تطرق من قبل، مثل كتاب تاريخ اللغة العربية لجرجي زيدان، وكتاب تقويم اللسان العربي لإبراهيم اليازجي، وترجمة سليمان البستاني لـ «إلياذة» هوميروس مع مقدمة ما زالت إلى اليوم مصدر إلهام لكثير من أعمال النقد الأدبي، ومؤلفات خليل مطران الذي أدخل الحوار ووحدة البناء في الشعر العربي.

ومع نهاية القرن التاسع عشر تضاعف إنتاج الكتب المصرية عشر مرات، فقد أحصت عايدة نصير في الببليوجرافيا، التي رصدت فيها الكتب التي نشرت في مصر في القرن التاسع عشر، ٩٧٨٢ كتابا موزعة على ١٠٧ رؤوس موضوعات، منها ٢٧٦٢ في الدين، و٢٠١٥ في الأدب، و١٣٧٢ في العلوم الاجتماعية و١٠٩٢ في التاريخ، و٧٠٥ في الفلسفة، و٢٤٢ فقط في العلوم الطبيعية، و٣٧٢ كتابا دراسيا.

وقد استطاعت القاهرة بما تحتله من مكانة عالمية، وبما فيها من نسبة تعليم عالية، بالقياس إلى معظم المدن العربية، أن تصبح أعظم سوق للكتاب العربي، وأكبر مركز للنشاط العقلي. وكانت الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٥٢ عصر التحرر في مصر، كما وصفها كثير من الباحثين بحق. وحسبها أنها شهدت ظهور عدد من الكتّاب العظام أمثال طه حسين وأحمد لطفي السيد ومحمود عباس العقاد وتوفيق الحكيم وأحمد أمين وغيرهم ممن كتبوا في النقد الأدبي، وطرحوا تصوراتهم للتطور الاجتماعي في لغة عذبة سلسة. كما شهدت صدور عملين من أكثر الأعمال إثارة للجدل في تاريخ العالم العربي المعاصر. ففي كتابه «في الشعر الجاهلي» حاول طه حسين أن يثبت أن كثيرا من الشعر الجاهلي لا يرجع إلى العصر الجاهلي وإنما أُلِّف في العصور الإسلامية التالية، وقد اصطنع منهج الشك الديكارتي، وهو منهج لو

طبّق على النصوص الدينية لأثار ظلالا من الشك في صحتها. وفي كتابه «الإسلام وأصول الحكم» أثار علي عبد الرازق فكرة أن الخلافة ليست ضرورة إسلامية، وذلك لإضفاء غطاء شرعي على الدولة المدنية. وكانت ردود فعل هذين الكتابين عنيفة إلى درجة تستحق عمل حصر ببليوجرافي لما كُتب عنهما.

كذلك شهدت تلك الفترة محاولات جادة لتحسين نوعية الكتب. فظهرت لجنة التأليف والترجمة والنشر، وهي مؤسسة غير ربحية أنشأتها مجموعة من أبرز المثقفين الذين شعروا بالحاجة إلى التصدي للمستوى الثقافي المتدني للمطبوعات التجارية. فقد كان الربح هو المحرك الرئيسي للقطاع الخاص، ومن ثم اتجه إلى نشر الكتب الدينية والروايات على ورق رديء. كذلك ساعد إنشاء كلية دار العلوم بجامعة الأزهر(*) على الاهتمام بالكتب الدينية وكتب التراث، وساعد على ذلك أيضا تزايد أعداد المنظمات الإسلامية التي رأت في الدين أفضل وسيلة لمقاومة الاستعمار سياسيا وثقافيا. وهكذا طفت كتب التراث والكتيبات الدينية على سطح سوق النشر، وما زالت تحتل هذه المكانة إلى اليوم.

لكن الصورة تغيرت تغيرا كاملا بقيام ثورة ١٩٥٢، فقد طرح جمال عبد الناصر في كتابه «فلسفة الثورة»، كما طرح الميثاق الذي أصدره الاتحاد الاشتراكي العربي (وهو حزب الحكومة) فكرة تأميم صناعة النشر لمساعدة المجتمع على أن يتحول بسرعة إلى مجتمع اشتراكي. ولم تلبث الحكومة أن استولت على دار الهلال ومؤسسة الأهرام ودار المعارف، وإن منحتها شيئا من الاستقلال، كما أنشأت مؤسسة نشر ضخمة هي المؤسسة العامة للتأليف والنشر، ووضعت خطة حكومية لنشر الكتب والدوريات التي تلبي حاجات مصر الثقافية والأدبية والسياسية والاجتماعية والعلمية والدينية. وكان على سوق النشر أن تعالج المشاكل الاجتماعية، وأن تدعم الثورة العربية ، وأن تزود المكتبات العربية بأروع ما في التراثين العربي والعالمي. كذلك كان لابد من ترجمة أفضل ما في الآداب العالمية من مؤلفات (مثل مشروع الألف كتاب) من دون أن تقتصر الترجمة على المؤلفات الغربية وإنما تمتد لتشمل مؤلفات أفريقية وآسيوية ومؤلفات من أمريكا اللاتينية [٢٥].

(*) يقصد تجهيزية دار العلوم، لأن كلية دار العلوم تتبع جامعة القاهرة (المترجم).

وفي عام ١٩٧٢ حلت الهيئة المصرية العامة للكتاب محل الهيئة العامة للتأليف والنشر، وعرِّفت بأنها مؤسسة غير ربحية، تضم كل الأنشطة المتعلقة بالكتاب، وتنضوي تحت لوائها دار الكتب الوطنية ودار الوثائق القومية. ومن بين الأنشطة التي تنهض بها الهيئة إقامة معرض سنوي للكتاب في الأسبوع الأخير من يناير من كل عام.

وفي الوقت الراهن ما زالت مؤسسة النشر الحكومية، وهي الهيئة المصرية العامة للكتاب، ومؤسسات النشر الكبرى شبه المستقلة، وهي الأهرام ودار الهلال ودار المعارف، أكبر مؤسسات النشر على الرغم من تعثرها أحيانا، وعلى الرغم من أن النشر التجاري الخاص بدأ يتزايد منذ إقرار سياسة الانفتاح التي تبناها الرئيس السادات.

مشاكل الكتاب العربي

وددت لو أعربت عن السعادة الغامرة التي يستشعرها المرء بسبب الأعمال الكثيرة الجيدة التي نشرت في العالم العربي، لولا أن المشاكل الكثيرة التي تحيط بالكتاب العربي تجعل الإنسان لا يستطيع أن يتجاهل الحقيقة. ومع أنني سأعرض لمشكلات الكتاب المصري، إلا أن هذه المشكلات ليست مقصورة على مصر وحدها، وإنما تصدق على معظم الدول العربية بدرجات متفاوتة.

والمشكلات التي يواجهها الكتاب في مصر مشكلات تكنولوجية واقتصادية وسياسية وتنظيمية. وهذه الأنواع الأربعة من المشكلات متداخلة وتتطلب أن نتعامل معها مجتمعة. ومع أن مصر قد استطاعت إبان خوضها تجربة الاشتراكية العربية أن ترفع مستوى معيشة الجماهير، وكان الكتاب إحدى الأدوات الأساسية للتنمية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أن هناك عوامل أسهمت في تخلف الكتاب في نوعيته وفي توزيعه. وقد أقرّ ثروت عكاشة وزير الثقافة في عام ١٩٦٧ بأن الكتاب قد تخلف تخلفا خطيرا على رغم كل الجهود، ورغم ما خصص له من اعتمادات مالية وما لقيه من تشجيع مادي ومعنوي (٢٦).

وقد تسبب اتجاه مصر نحو الاشتراكية في إبعادها عن الدول العربية الأخرى من الناحية الثقافية ، وفي إبعادها عن الثورة التكنولوجية التي حدثت للطباعة في السبعينيات من القرن الماضي. وفي الوقت الذي تقلص فيه نشر

الكتب في القاهرة، كان الناشرون اللبنانيون يحدِّثون آلاتهم ويوسعون نشاطهم في توزيع الكتب على مختلف الدول العربية، وأصبحت بيروت عاصمة النشر العربية بدلا من القاهرة. ومن العوامل التي زادت من مشاكل الكتاب في مصر غياب قوانين حاسمة لحقوق التأليف، والتضارب في تطبيق تلك القوانين. وكانت بيروت هي المستفيد من معظم حالات انتهاك حقوق التأليف، فبرع كثير من ناشريها في قرصنة الكتب، وهو أمر مرفوض أخلاقيا، وإن كان البعض يرى أنه أتاح الكتب للجماهير بأسعار زهيدة.

وكانت الظروف السياسية عاملا آخر من العوامل التى أدت إلى تقلص إنتاج الكتب في مصر، فقد كانت خلال فترة حكم عبد الناصر على غير وفاق مع المملكة العربية السعودية وتونس، وهما سوقان كبيران للكتب المصرية، ثم حدث انشقاق بين مصر وبقية دول العالم العربي بعد اتفاقية كامب ديفيد ١٩٧٩التي وقعتها مصر مع إسرائيل، فقاطعتها الدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية. يضاف إلى هذا كله أن تدخل الحكومة، ممثلا في القطاع العام، قد خلق جوا من الإحباط للمؤلفين والناشرين.

ولما كان عام ١٩٧٢ هو عام الكتاب، فقد عقدت منظمة اليونسكو والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مؤتمرا في الدوحة عاصمة قطر في الفترة من ٤ ـ ١٠ ديسمبر لمناقشة مشكلة توزيع الكتاب العربي، واستعرض الأستاذ بهيج عثمان، رئيس اتحاد الناشرين اللبنانيين في ذلك الوقت المعوقات التي تقف في طريق توزيع الكتب العربية، ومنها أن الكتب التي تصدر في دولة عربية وتدخل دولة عربية أخرى مثل العراق والمملكة العربية السعودية وليبيا وغيرها تحتاج إلى الحصول على تصريح من الرقابة قبل توزيعها. وفي بعض الدول الأخرى لا يسمح بتوزيع الكتب المستوردة إلا عن طريق هيئات تابعة للقطاع العام، وهذا في حد ذاته يعدّ قيدا على تداول الكتب. ولذا فإن معظم شركات التوزيع الحالية تفضل توزيع الصحف والمجلات، لأن عنصر المخاطرة فيها أقل، والربح فيها أكثر، كما تهرَّب الكتب عن طريق مصدِّرين ثانويين. فإذا أضفنا إلى ذلك أن عادات القراءة ما زالت متخلفة، وأن وسائل الاتصال المسموعة والمرئية منافس قوي للقراءة، أدركنا أنه لا توجد مؤشرات تبشر بتحسن الوضع الحالي. ويكفي أن نذكر أن نسبة الأمية ما زالت مرتفعة، وأن

معظم الكتب يطبع منها أقل من خمسة آلاف نسخة لمجتمع عربي يزيد على ١٨٠ مليون نسمة، وأن أغلب الدول العربية لم تطور مكتباتها الوطنية ولا ببليوجرافياتها الوطنية بالقدر المطلوب.

ولعل المشكلة الكبرى هي الضغط غير المباشر الناتج عن تحكم السلطات الدينية في أي كتاب قد يتحامل على المعتقدات الإسلامية أو المسيحية، ولو بطريقة غير مباشرة. وعلى الرغم من ارتفاع مستوى كثير من الكتّاب العرب والتزامهم بمناهج البحث العلمي، إلا أن أكثر الكتب ما زالت تفتقر إلى الدقة في نصوصها، وتتسم بكثرة أخطائها الطباعية، وما زال كثير من الناشرين يحرصون على أقل تكلفة ممكنة في الطباعة والورق، ويهملون في وضع الحواشي والإشارات المرجعية وعمل الكشافات، وذكر البيانات الببليوجرافية كاملة على صفحة العنوان.

وعلى رغم كل الخطوات التي اتخذت على مدى قرنين من الزمان لتقديم الكتاب العربي في صورة جميلة وبطريقة علمية ولغة راقية، فإن الطريق أمامه لا يزال طويلا. وعلى رغم تدفق الكتيبات الدينية والأدبية على الساحة، إلا أنها لم تنجح بعد في تحقيق تماسك المجتمع، بدليل ما يواجهه العالم العربي الآن من مشكلات وما يعانيه من تناقضات.

12

التوسع في التعليم العالي وأثره في الفكر الديني في المجتمعات العربية المعاصرة(*)

بقلم: ديل ف. إيكلمان(**)

لقد أسهمت إتاحة التعليم العالي للجماهير في العالمين العربي والإسلامي في أواخر القرن العشرين في إعادة صياغة مفاهيم الذات والدين والأمة والسياسة، كما حدث في فرنسا عندما دخلتها الطباعة في القرن السادس عشر (1).

> «مع أنه من الخطأ أن نتحدث عن إسلام عماني وباكستاني وسعودي وفرنسي ومغربي، إلا أن الخطاب الديني يتأثر بالضرورة بالحدود الإدارية، والظروف الاقتصادية، وسمات الهوية الوطنية»
>
> **ديل إيكلمان**

(*) يتوجه الكاتب بالشكر إلى المؤسسة الوطنية للعلوم ومؤسسة الفولبرايت وبرنامج البحوث بمؤسسة ماك آرثر لدعمها بحثه الميداني. كما يشكر الذين عرّفوا بهذا البحث الذي نشر في American Ethnologist بعد إلقائه في المؤتمر، وأعيد طبعه هنا بتصريح من الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية.

(**) أستاذ الأنثروبولوجيا والعلاقات الإنسانية بكلية دارتماوث منذ عام ١٩٦٨. كان رئيسا لجمعية الدراسات الشرق أوسطية بأمريكا الشمالية. وأقام أكثر من ست سنوات بمنطقة الشرق الأوسط، قضى معظمها في بحث ميداني في مراكش وسلطنة عمان، وأقام لفترات قصيرة في مصر وإيران والعراق وتونس. ومن كتبه المنشورة:

* The Middle East : An Anthropological Approach.

وقد صدرت له ترجمة يابانية سنة ١٩٨٨.

* Moroccan Islam.

وقد صدرت له ترجمة عربية سنة ١٩٨٩.

* Knowledge and Power in Morocco.

كما نشرت له عدة مقالات في الدوريات. وهو حاليا يستكمل دراسة له عن المفاهيم المتغيرة لسلطة الدولة والشرعية الدينية في الخليج العربي.

ومن عجب أن ما نعرفه عن التعليم في أوروبا في عصورها الوسطى وقبل العصر الحديث أكثر مما نعرفه عن العالمين الإسلامي والعربي في العصر الحديث. وقد ربط كثير من الباحثين بين التعليم الحديث والأصوليين بعدما لاحظوا أن هذا التعليم قد أسهم في إعادة تشكيل الفهم الديني والسلوك الديني أكثر مما أسهم في ظهور مفاهيم جديدة تحل محل المفاهيم التي رسخت في نفوس المسلمين وحددت اتجاه الفكر الإسلامي المعاصر. ومع ذلك فإن الأصولية ودعاوى أتباعها تعدّ ظاهرة حديثة (٢).

وفي هذا المقال سأتناول الفكر الديني في الشرق الأوسط الإسلامي، والظروف التي أدت إلى إثارة الأسئلة الثلاثة التالية لدى كثير من المؤمنين: ما ديني؟ وما أهميته في حياتي؟ وكيف يكون سلوكي محكوما بعقيدتي الدينية؟. وأنا أزعم أن تلك الأسئلة حديثة وأنها تحكم أقوال المسلمين وأفعالهم بطريقة مطردة، وسوف أركز على الكيفية التي بها أصبح الدين موضوعا يطرحه كثير من الناس في هذا الزمان، لأن هذه المسألة قد أهملت إهمالا شديدا، وإذا نوقشت فإنها لا تناقش بطريقة مباشرة لأسباب سياسية أو اجتماعية، ومن ثم ينبغي أن يناقشها المتخصصون الذين قد يتفقون معهم في الرأي أو يختلفون.

وتناول هذا الموضوع في العصر الحديث يهم جمهورا كبيرا من الناس، ويتطلب معرفة بالموروثات الإسلامية وغير الإسلامية، حتى ولو كانت تلك المعرفة مشوهة أو ناقصة. وقد أسهم انتشار التعليم بين الطبقات الوسطى وتطور وسائل الاتصال في تيسير هذه المعرفة وفي إعادة تشكيل الفكر الديني والسلوك الديني وإثارة الحوار الصريح حوله. وعلى رغم أهمية انتشار التعليم ووسائل الاتصال بالنسبة إلى جميع الديانات العالمية المعاصرة، إلا أن الإحساس بأثر التوسع في التعليم، وخاصة التعليم العالي، ما زال في بدايته في معظم دول العالم الإسلامي.

ومنهجي في هذا المقال يستلهم منهج هابرماس (٣) ولكنه يختلف عنه في أنه يعتمد على السياق والقرائن، ويحرص على وصف الملامح البارزة للتحول الثقافي. ويمكن أن تكون دراسات بوردو (٤) للتعليم العالي نقطة انطلاق لفهم الانتقال المفاجئ للسلطة الدينية في معظم دول العالم الإسلامي الآن. فقد أوضح أن ممارسات المؤسسات التعليمية ينتج عنها علاقات غير متكافئة بين الثروة والسلطة في المجتمع، وأن القمع الذي تمارسه النظم السياسية يتيح

الفرصة لتفجر الخلاف والصدام (٥). وفي هذا المجال تعد كتابات جرامسكي(٦) تتمة مفيدة لما كتبه بوردو، فقد أكد ضرورة إعادة تشكيل التنظيمات الاجتماعية القائمة، وأن حوارات المثقفين وإن كانت محكومة بالنظام الاجتماعي القائم، فإنها بذرت بذور المقاومة والخلاف، حتى ولو لم تكن تقصد ذلك. وسوف أحاول وضع تلك الحوارات في سياقها التاريخي والسياسي.

وبعض الأيديولوجيات الإسلامية المعاصرة تصرف الانتباه بعيدا عن تلك القرائن المحددة. فالمسلمون يقدمون أنفسهم عادة على أنهم «أهل الكتاب»، مع أنه حتى وقت قريب كان معظمهم - وخاصة مسلمي الشرق الأوسط - غير متعلمين بدرجة تكفى لقراءة القرآن أو غيره من النصوص الدينية وفهمها. ومع ذلك سادت فكرة الكتاب والنص في «محيط» المسلمين (٧). وحتى عندما لا توجد النصوص فإن الناس يتصرفون كما لو كانت تلك النصوص موجودة. وقياسا على القرآن الكريم (٨) انتقلت إلى المسلمين فكرة أن المعارف المهمة ينبغي أن تحفظ في الذاكرة. وقد شاع هذا الأسلوب المعرفي في المغرب حتى في المجالات غير الدينية (٩).

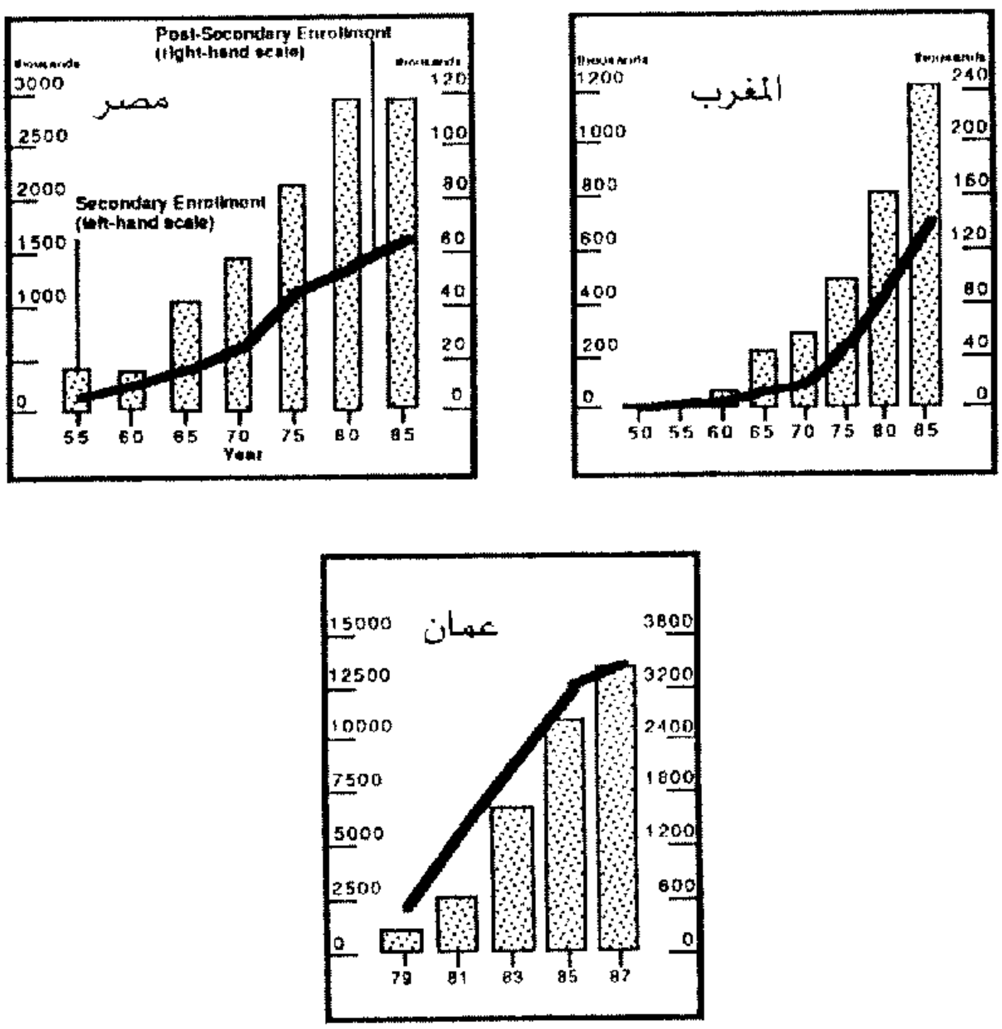
ويمثل حفظ القرآن قمة الثقافة عند المغاربة، مع أن قليلين منهم هم الذين ما زالوا يحفظونه بكامله كما كانت تفعل الأجيال السابقة. ولذا ظل الحفظ هو الأسلوب الأمثل في تعليم العلوم الدينية وغيرها من العلوم. ومنذ عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، بدأت الصفوة المغربية ترسل أبناءها إلى مدارس فرنسية، وتُرك التعليم العالي الديني الإسلامي تدريجيا لأبناء المناطق الريفية، فبدأ يتقلص رغم استمرار فكرة التعليم بطريقة الحفظ (١٠). وإن كان التوسع في التعليم العالي منذ السبعينيات من القرن الماضي قد بدأ يزيح هذا الأسلوب ويحل محله أسلوبا آخر للتعلم.

التدين وانتشار التعليم العالي بين الجماهير

غالبا ما تحدث التغيرات الكبرى في المفاهيم الدينية والسياسية بالتدريج، ولا يشعر الناس بخطورتها إلا عندما يسترجعون الأحداث فيما بعد. فعندما درس مارك بلوك (١١) محاولات الاستقلال في أوروبا، كتب يقول إن الأجيال التالية لا تخلق أنماطا اجتماعية جديدة وإنما تبعث الأنماط القديمة من رقادها. والشيء نفسه يصدق على التوسع في التعليم العالي بحيث يصبح

تعليما جماهيريا. فحتى عندما يستخدم التعليم العالي الجماهيري في الحفاظ على الأنماط القديمة في مسائل العقيدة والحكم، فإنه يولِّد أساليب جديدة للتفكير في النفس والدين والسياسة.

والتوسع في التعليم العالي ظاهرة جديدة في معظم مناطق الشرق الأوسط. فهو لم يبدأ فعلا إلا مع بدايات النصف الثاني من القرن الماضي، ولم تظهر آثاره بوضوح إلا بعد ذلك بفترة تتراوح بين ١٥ و٢٠ سنة، أي في عام ١٩٧٥ أو ١٩٨٠، بعد أن بدأت أعداد كبيرة من الطلاب تستكمل مراحله المتقدمة؛ ففي مصر ـ مثلا ـ زادت أعداد طلاب المدارس الابتدائية عن الضعف في العقد الذي تلا ثورة ١٩٥٢، ونتيجة لذلك بدأ التوسع في التعليم الثانوي والجامعي في منتصف الستينيات (الشكل ١٢:١).



الشكل (١٢:١): إحصاءات التعليم الثانوي في مصر والمغرب وعمان

وقد تفاوتت تواريخ التوسع في التعليم من بلد إلى آخر من بلدان الشرق الأوسط. فشهد المغرب توسعا كبيرا في ستينيات القرن الماضي [١٢]، وفي عمان التي سنتناولها هنا بشيء من التفصيل، بدأ التوسع الحقيقي في فرص التعليم في السبعينيات، ففي عام ١٩٧٢/ ١٩٧٣ كان ينتظم في جميع مراحل التعليم العماني ٢٥ ألف طالب، ولم يلبث هذا العدد أن ارتفع إلى ١٤٢ألفا في عام ١٩٨٢/١٩٨٣، وإلى ٢٧٦ ألفا في عام ١٩٨٧/١٩٨٨. وفي عام ١٩٧٥/١٩٧٦ كان عدد الطلاب المقيدين في المرحلة الثانوية بعمان ٢٢ طالبا فقط، وارتفع هذا العدد في عام ١٩٨٧/١٩٨٨ إلى ١٣٥٠٠. ولم تحدث طفرة في التعليم العالي العماني إلا في الثمانينيات من القرن الماضي [١٣].

ويعد إنتاج الكتب مقياسا آخر للتغير؛ ففي عام ١٩٨٢ كان العالم العربي بأسره ينتج ٤٠ كتابا لكل مليون من المواطنين، وهو رقم أقل بكثير من المعدل العالمي الذي يحدد ١٦٢ عنوانا لكل مليون من البشر. ومع أنه لا تتوافر أرقام أحدث، إلا أنه يبدو أن الفجوة أخذت تضيق بسرعة [١٤]. ومع أن أوائل المغاربة الذين أفادوا من التوسع في التعليم العالي باللغة العربية، في مقابل التعليم الفرنسي، كانوا يفكرون بلغتهم القومية [١٥]، وكانت لهم نظرة جديدة [١٦] للإسلام والهوية الوطنية، إلا أن قراء الكتب العربية الجيدة لم يظهروا إلا في السنوات القليلة الأخيرة [١٧]. وكانت القراءة نافذة أتاحت للأعداد المتزايدة من طلاب الجامعات أن يطلعوا وأن يتأثروا بأفكار جديدة عن المجتمع والدين والنفس [١٨].

ومع انتشار التعليم العالي في العالم الإسلامي تغير أسلوب التعامل مع القرآن الكريم وغيره من الكتب، كما تغيرت أساليب المعرفة التقليدية، ففي الأجيال القديمة كانت السلطة الدينية تستمد من نصوص موثوقة يدرسها كبار العلماء. ولكن التوسع في التعليم أتاح للمتعلمين أن يصلوا مباشرة إلى الكلمة المطبوعة فبدأت المرجعية الدينية تهتز. ومثال ذلك أن حسن الترابي رئيس جماعة الإخوان المسلمين في السودان وهو محام عام سابق، درس في جامعة السوربون، يقول: «لأن المعرفة إلهية ودينية فإن الكيميائي والمهندس والاقتصادي والقاضي كلهم علماء» [١٩]. وهكذا بدأ الوضع المتميز الذي كان يحتله علماء الدين يتهاوى. ومع أن النشاط الديني كانت له مصادر متعددة

إلا أن المصدر الأساسي كان يتمثل في أولئك الذين أفادوا من التعليم الحديث، والدليل على ذلك أنه في سنة ١٩٥٣ كان ٧٨٪ من الإخوان المسلمين المصريين من الطبقة الوسطى الريفية التي أتيحت لها فرصة التعليم [٢٠]. وفي الضفة الغربية التي احتلت في عام ١٩٦٧، شجعت سلطات الاحتلال النشاط الديني لمقاومة التيار القومي، ولكنها اكتشفت أخيرا أن التيار الديني الشعبي لم يكن أقل معارضة لها. وفي عام ١٩٧٩ أشار إحصاء بإحدى جامعات الضفة الغربية إلى أن ٤٣٪ من الطلاب ينتمون إلى التيار الأصولي أكثر من انتمائهم للمنظمات القومية المدنية. وفي كل المناطق المحتلة كان الشباب الذى تعلم تعليما عاليا هو العمود الفقري لتلك الجماعات الأصولية [٢١]. ويتضح من أحاديث الأصوليين الإسلاميين، من أمثال المغربي عبد السلام ياسين [٢٢] أنهم على علم بلغة ماركس وغيره من أصحاب المذاهب الغربية التي يقاومونها. وهكذا أصبح الاعتقاد والممارسة يعبران عن نفسيهما بطريقة جماهيرية، ويرتبطان بالوضع السياسي بطريقة مباشرة أكثر من ذي قبل.

ويقال إن كتاب سيد قطب «معالم في الطريق» [٢٣] كان أكثر الكتب تداولا بين شباب المسلمين على مستوى العالم كله، ولم يكن يمكن أن يكون له هذا التأثير ما لم ينتشر التعليم الذي يتيح تداول الكتب التي تحلل وتفسر. وفي إيران، أصبحت صلاة الجمعة حدثا سياسيا، ففي خطبها يتناول الخطباء القضايا السياسية والمشاكل والأحداث التي وقعت خلال الأسبوع، وكان المصلون يتجمعون بأعداد كبيرة لم تحدث من قبل في ظل حكم الشاه على الرغم من السيطرة الكاملة للدولة البهلوية على مثل هذه اللقاءات الجماهيرية. وكثيرا ما كانت تلك الخطب تثير قضايا وتشير إلى مؤلفات مطبوعة كانت الجماهير على علم بها. وحتى غير المتدينين والملحدين كانوا مضطرين لمتابعة الخطب ليكونوا على علم بالتطورات السياسية.

الدين كمنهج حياة

وتلك نتيجة ثانية من نتائج التوسع في التعليم وانتشاره بين الجماهير، وهي نتيجة تبدو أكثر وضوحا في الخطاب الأصولي المعاصر، فالمفكر الأصولي سيد قطب الذي أعدمه عبد الناصر سنة ١٩٦٦ وصف الإسلام بأنه

منهج عقدي ودين كامل بذاته. ولكن التفكير في الدين بهذه الطريقة يتيح الاقتباس من مناهج أخرى كما يسمح بإجراء تعديلات [٢٤] تزيد من قابلية المنهج للتطبيق. وعندما يعلن الأصوليون أنهم معنيون «بأسلمة» مجتمعهم، فإنهم يعربون بوضوح عن نظرتهم إلى المعتقدات الدينية على أنها منهج موضوعي. ولذا نجد المغاربة منذ ثمانينيات القرن الماضي، يشيرون باستمرار إلى النشطين على أنهم «المسلمون». وذلك لا يخلو من مفارقة لأن الـ ٢٦ مليون مغربي كلهم مسلمون باستثناء عشرين ألفا فقط.

اللغة والمجتمع

وأخيرا فإن اللغة المعيارية التي صاحبت التوسع في التعليم العالي قد شجعت على وجود شعور جديد بالمجتمع وتجانسه. ولذا نرى أندرسون [٢٥] - مثلا - يذهب إلى أن ظهور اللغات العامية في أوروبا منذ القرن السادس عشر وانتشار تكنولوجيا الطباعة خلقا مجتمعات لغوية أوسع من المجتمعات الشفهية السابقة، وإن كانت أقل من المجتمعات التي أوجدتها اللغات المقدسة.

وكان من دلالات التحول في المعتقدات الدينية لدى جيل الشباب المتعلم في مناطق مختلفة من الشرق الأوسط، سعي الدولة لتبني خطاب أصولي. ففي الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن الماضي، اتفق الملكيون المغاربة ومعارضوهم السياسيون على توظيف شعار تقدمي ينادي بفصل الدين عن السياسة. وفي أواخر السبعينيات كانت لغة مؤيدي الملكية قد توافقت بدرجة أكثر مع الدين، وأعلن الملك أنه بصدد تشكيل وزارة ممن استوعبوا الإدارة والفكر الإسلامي معا، وزعم أن جهوده السياسية كانت تسير على هدي النبي محمد ﷺ حيث يقول:

> «إن مدرسة الحسن هي - ببساطة - مدرسة محمد الخامس... ومدرسة محمد الخامس هي مدرسة النبي ﷺ... إن معظمنا يعرف النبي رسولا لله فقط... ولكن حياته السياسية غير معروفة، ولذا فإننا نتطلع إلى اليوم الذي يتصدى فيه أحد أتباعه المخلصين لدينه، والملتزمين بهديه للكتابة في هذا الموضوع» [٢٦].

وإذا انتقلنا من شمال أفريقيا إلى الأردن ومصر وتركيا وجدنا أثر التوسع في التعليم واضحا. فقد كان الدين الإسلامي إحدى المواد الدراسية، ومن خلاله يدرس الطلاب وحدة الفكر الإسلامي دون التعرض للموضوعات التي تثير الخلاف بين المسلمين. وكما ذكرنا من قبل، فقد استخدم سيد قطب مصطلحات مثل «المنهاج» لوصف عقيدة المسلمين بأنها منهج تنطوي تحته المعتقدات والمبادئ السلوكية في تناغم بديع. وقد ذاع مصطلح «المنهج» في الفكر الديني الحديث، وأصبحت كتب العقيدة متداولة بين مختلف طوائف المسلمين بمن فيهم الإباضيون الذين يمثلون المذهب الثالث بعد المذهبين السائدين في المجتمع الإسلامي وهما: السُّنّة والشيعة. ومثل هذه الكتب تساعد مستخدميها من طلاب المدارس على التعرف على أعلام مفكريهم، وعلى شرح معتقداتهم المذهبية لغيرهم من المسلمين [٢٧].

الدين والتعليم في عُمان

ولم تتبن عمان سياسة التوسع في التعليم العالي [٢٨] إلا حديثا. وقد أُتيح لي أن أشهد بداياتها في أواخر السبعينيات من القرن العشرين. وقد انتشرت المدارس بعد «انقلاب القصر» الذي تولى فيه السلطان قابوس بن سعيد الحكم بدلا من والده سعيد بن تيمور (١٩٣٢ ـ ١٩٧٠). وفي أوائل الثمانينيات كان في عمان عدد كافٍ من خريجي المدارس الثانوية ومن أفراد القوات المسلحة والحكومة المدنية الذين يتلقون تدريباتهم أثناء الخدمة، وعدد من الطلاب الجامعيين بالخارج (إلى جانب الطلاب الذين التحقوا بجامعة السلطان قابوس منذ إنشائها في العام ١٩٨٦)، وقد أسهم هؤلاء جميعا فيما أصاب الخطاب الديني من تحول.

ولقد تضافرت عوامل متعددة على تغيير أسلوب الخطاب الديني ومحتواه، وتحديد الدور الذي يلعبه في تشكيل السياسات المحلية والدينية أو مقاومتها [٢٩]، وأهم تلك العوامل: التحول إلى الثقافة الدينية المستمدة من الكتب المطبوعة والتسجيلات الصوتية، وانفتاح أعداد كبيرة من شباب العمانيين على مستوى جديد من اللغة العربية المكتوبة التي تلقوها خلال سنوات الدراسة، ووسائل الإعلام.

وكان التيار السائد يقوم على البعد عن الرمز ـ مثل مجتمع المايان المعاصر في جواتيمالا ـ وعلى أن المعنى يحدده الاستخدام أكثر مما تحدده المرجعية اللغوية (٣٠). وكان هذا التيار يتجه نحو المذهب العقلي والتعبير الواضح عن العقيدة دون خروج على النصوص. ولأن أحاديث مفتي عمان الشيخ «أحمد بن حمد الخليلي» كانت موضع ثقة، ومتكررة، وتصل إلى الجماهير بسهولة، فإنها تقدم قراءة دقيقة للتيارات الدينية المعاصرة حتى لو كانت تعكس الآراء الإسلامية المتعارضة.

والفرق الأساسي بين إباضية عمان ونظرائهم في الجزائر وليبيا هو أن فرص التعليم الحديث تأخرت في عمان، فكان الطلبة وغيرهم من العمانيين ينتظرون من المفتي أن يبين لهم كيف يقدمون التفسيرات الإباضية للإسلام لغيرهم من المسلمين. ولم تكن أفكار مفتي عمان تسجل كتابة إلا في القليل النادر، وإنما كانت تبث عن طريق أشرطة التسجيل والخطب العامة التي بدأ العمانيون ينقلونها أخيرا (وأحيانا يترجمونها) لاستخدامها في مناقشة القضايا الإسلامية مع غيرهم من المسلمين، أو في التعريف بالتقاليد الدينية العمانية لمن يقيمون خارج عمان (٣١).

ويجد الشباب العمانيون المتدينون، وخاصة أولئك الذين يأخذون انتقادات الأصوليين العرب والمسلمين المعاصرين مثل المرحوم سيد قطب مأخذ الجد، يجدون أدلة الشيخ الخليلي مقنعة. وعلى الرغم من أنه يشغل وظيفة حكومية مرموقة، إلا أنه يعتمد على نصوص من كتب محظورة في عمان، الأمر الذي يوحي باستقلاله عن رقابة الدولة وسلطانها. وكما يحدث في مصر (٣٢)، فإن سلطات الدولة، تطوق بعض الاتجاهات المتطرفة وتسيطر عليها من خلال الترخيص لها بممارسة نشاطها. ويتميز الشيخ الخليلي بأنه دقيق في تحديد المؤلفين الذين يستشهد بهم، وعناوين الكتب التي يعتمد عليها، وأرقام الصفحات التي وردت بها النصوص المستشهد بها، بل إنه كثيرا ما يذكر أسماء الناشرين. وهو أسلوب في الاستشهاد معروف لدى جمهوره ممن تلقوا التعليم الحديث، ولكنه لم يكن مألوفا في الدروس الدينية التقليدية.

ولأن الشيخ الخليلي يعبر عن آرائه شفاهة، فإن الصحف التي تعرض آراءه تحتاج إلى من يتولون متابعة تلك الآراء والتثبت منها (٣٣)، فهو يكثر من الترحال داخل السلطنة، ومن لقاء علماء الدين البارزين، ومن التحدث إلى

الجماهير التي تحتشد لسماع محاضراته العامة. وعندما أمر السلطان بالصلاة تأييدا للشعب الفلسطيني في مارس ١٩٨٨، أمّ المفتي جمعا كبيرا في واحد من أكبر مساجد عمان. وهو يقدم فتاواه وردوده على الاستفسارات التي يوجهها إليه العمانيون من خلال البرامج المنتظمة في الإذاعة، والعمود الأسبوعي المخصص له في إحدى الصحف، كما تذاع مشاركاته في المؤتمرات الإسلامية الدولية، كتلك التي شهدها في جدة، والقاهرة، وفي جامعة السلطان قابوس في شهري فبراير ومارس ١٩٨٨. وإلى جانب قيامه بهذا البرنامج المكثف من الأحاديث يؤدي المفتي دورا حيويا في الاجتماعات والاحتفالات الدينية العامة في المدارس ووسائل الإعلام وفي اختيار النصوص المناسبة لخطب الجمعة. ولكن هذه الخطب تكتب باللغة العربية الفصحى ولذا لا يستوعبها إلا الذين تلقوا تعليما دينيا تقليديا أو تعليما حديثا.

ويتعارض تناول الشيخ الخليلي للقضايا الإسلامية تعارضا حادا مع ما كان سائدا في عمان حتى السبعينيات من القرن الماضي. فبالنسبة إلى الإباضية كان النموذج القديم يقوم على مجموعة الزعامات الدينية التي تعتمد على التراث الشعري والتاريخي المتداول بين الصفوة المثقفة في شكل مخطوط [٣٤]. وكانت الإشارات المرجعية إلى علماء عمانيين بالدرجة الأولى، ولا يظهر فيها جدل أو مواجهة مع غالبية المجتمع الإسلامي الكبير. ولذا لم يكن لقدوم الكاتب الإباضي الطرابلسي الشهير والقومي العربي «سليمان الباروني» (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠) إلى عمان في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته أي تأثير واضح على الخطاب الديني [٣٥]. وفي كثير من أنحاء عمان كانت المجتمعات السنية والشيعية والإباضية متداخلة مع بعضها، وكانت العلاقات بينها علاقات جوار أكثر منها علاقات حوار أو تفاعل، وكان أفراد كل مجتمع من تلك المجتمعات يعرفون الممارسات الدينية للآخرين، ولكن تلك المعرفة لم ينتج عنها أي نوع من الفصل أو التمييز بينهم، ولم يظهر أثرها على السطح إلا مع ظهور التعليم الحديث.

وحتى العقدين الأخيرين لم تكن المذاهب الإباضية والسنية والشيعية واضحة لدرجة يسهل معها المقارنة بينها أو يتضح معها التعارض بينها. وكان الجميع يمارسون الإسلام بنقائه وبساطته. وبالطبع كان العمانيون يعرفون المجتمعات الإسلامية الأخرى، وكان بعضها شديد القرب منهم، ولكن فكرة تلك المجتمعات عن المذهب لم تكن تتجاوز دائرة المثقفين.

ومع تكثيف الخدمات الحكومية، وزيادة التعليم والانضباط منذ عام ١٩٧٠، ازداد إحساس الناس بعمان كمجتمع سياسي [٣٦] له حدود محلية وحدود للسلطة يعترف بها مؤيدو الحاكم ومعارضوه على السواء. ومع أن هذا التحول ازداد بعد ١٩٧٠، إلا أن بداياته سبقت هذا التاريخ. فقد كان السلطان سعيد رجعيا في العقود الأخيرة من حكمه، ومع أن حكومته كانت ضعيفة في نفوذها وقاصرة في خدماتها، إلا أن ممارساتها أتاحت لمعارضيها أن يتحدوا كعمانيين. وفي عام ١٩٦٥ قام فريق من الأمم المتحدة بإجراء لقاءات موسعة مع العمانيين المنفيين في المملكة العربية السعودية والقاهرة وغيرهما وانتهى هذا الفريق إلى أن:

> «أكثر الذين تم الالتقاء بهم أوضحوا أنهم يفضلون أن يروا عمان متحدة كبلد واحد. وكان بعضهم يرى ضرورة توحيد المناطق التي كان يحكمها السلطان وتلك التي كان يحكمها الإمام من قبل، في حين كان يتمنى البعض أن يرى المشيخات أيضا وقد ضمت وأصبحت جزءا من عمان المستقبل. وقال آخرون إن شعب عمان ومسقط كلهم عمانيون.. وإن عمان كانت دولة واحدة قبل تقسيمها وإنها يجب أن تعود دولة واحدة كما كانت» [٣٧].

وبعد عام ١٩٧٠ ازداد الإحساس بالهوية الوطنية، نتيجة لانتشار التعليم والأجهزة الحكومية والشرطة والجيش والخدمات المدنية وفرص العمل وتوفير البنية الأساسية ووسائل الاتصال. وفي الكتب المدرسية والمخاطبات الرسمية كان العمانيون يعاملون كمواطنين، ولم يعد «الوطن» في المناطق الشمالية من عمان يعني مجتمع الفرد أو الانتماء القبلي، وإنما أصبح ينسحب على عمان كلها. ومع أن بعض شباب العمانيين كانوا ينظرون إلى التعهدات التي تعلنها الدولة على أنها نفاق ورياء، إلا أنها كانت تبرر ما تتخذه الدولة من سياسات وقرارات. والواقع أن طلب التزام الدولة بما أعلنت من مبادئ كان شكلا من أشكال المعارضة.

وقد كان للتوسع في التعليم تأثير قوي في أسلوب تدين شباب العمانيين، وخاصة المسؤولين الحكوميين الذين حرصوا على توظيف التعليم في المحافظة على القيم الموروثة وإبعاد الدين عن مجال السياسة.

وقد أسهمت التكنولوجيا - التي أدخلها التعليم الحديث - في خلخلة الاعتماد على الكلمة المكتوبة التي انتقلت بطريق الرواية الشفهية، وأدت إلى سيادة نصوص دينية معينة يدرسها علماء دين لهم مكانتهم المرموقة في المجتمع، فأصبح هناك منهج دراسي يتكون من موضوعات معينة ونصوص محددة يقوم بتدريسها المدرسون في المدارس، ويقاس تحصيل الطلاب لها عن طريق الاختبارات. ومع ذلك فقد استمر أسلوب التعليم الديني القديم جنبا إلى جنب الأسلوب الحديث.

وفي ظل المناهج الحديثة، تخلصت مناهج الدراسات الإسلامية من الطائفية والمذهبية، وأصبحت تضم موضوعات مثل السيرة النبوية والأحاديث النبوية التي لا يختلف عليها السنيون والإباضيون والشيعة جميعا. ولذا لم تتضمن موضوعات خاصة بالإباضية أو المذاهب الرئيسية السائدة في المجتمع الإسلامي، وأصبح الإسلام في صورته العامة هو الذي يظهر في الصحف والدوريات العمانية وفي خطب الجمعة التي تذاع في الإذاعة والتلفزيون العماني.

ومن الأشياء التي ترتبت - بغير قصد - على جعل الإسلام جزءا من المنهج الدراسي، أنه أصبح موضوعا يلزم شرحه وفهمه. ولكن دراسة الإسلام كمنهج عقدي وسلوكي تكشف بالضرورة الخلافات الموجودة داخل المجتمع الإسلامي. ولذا نجد أحد ضباط الشرطة العمانيين يروي تجربته عندما كان تلميذا في المدارس الثانوية الداخلية في أواخر السبعينيات، وكان من زملائه من ينتمون إلى مذاهب غير مذهبه، فيقول:

«في حصة الدين، كان المدرسون - ومعظمهم من المصريين - يحرصون على ألا يستشهدوا إلا بأقوال النبي ﷺ التي تُجمع عليها المذاهب المختلفة. وذات مرة استشهد أحد المدرسين بنص يشكك فيه أتباع إحدى الطوائف فخرجوا من الفصل احتجاجا عليه. ولم يحدث أن ناقشنا أمورا طائفية في الفصل لأن ذلك كان محظورا. أما في غرف النوم فقد كانت محاوراتنا تتسم بالحدّة في أغلب الأحيان، ولم نكن نقصد إقناع الآخرين بأن يغيروا مذهبهم وإنما كان كل همنا أن تكون حججنا أقوى من حججهم» (*). ومثل هذه المناقشات كانت تتطلب ممن يشارك فيها أن

(*) مقابلة في نيويورك، في ٢٠ مايو ١٩٨٥.

يكون على علم بما تتميز به مذاهبهم. كما أن إدراك الخلافات الطائفية ازداد وضوحا عندما كان العمانيون يشاركون في الأنشطة الدينية مع منافسيهم.

يضاف إلى ذلك أن أعضاء الجمعيات الإسلامية والجماعات المدرسية، والعلماء الذين بدأت تنتشر شرائط الفيديو والكاسيت التي تسجل أحاديثهم، والمؤلفات التي تصدر عن مختلف الجماعات، كل هذه العوامل أسهمت في تنحية الفهم الواحد للفكر الإسلامي. وساعد على ذلك سهولة الوصول إلى الكلمة المطبوعة وإلى آراء المذاهب الإسلامية باللغة الفصحى (في مقابل اللهجات الإقليمية والمحلية) عن طريق التعليم الحديث، والإذاعة والتلفزيون، والمسجلات الصوتية، وهي أمور حديثة بالنسبة إلى معظم العمانيين. كما أقامت الدولة شبكة اتصالات أثرت في حياة أغلب المواطنين.

وقد نشأ عن تحديد خطب الجمعة في جميع مساجد عمان في الثمانينيات من القرن العشرين ظهور تيار مناوئ لسلطة الدولة. ولذا لم يكن يسمح لأحد من إباضيي القسم الشمالي من عمان بإلقاء خطب الجمع في «نزوى» غير الإمام. وبتعلم شباب العمانيين، بدأ كثيرون منهم يقودون حركة تدعو إلى أن تُقرأ خطب الجمعة في المساجد في جميع أنحاء البلاد كما يحدث الآن. وقد لاحظ أحد الأئمة من الجيل الأول من مدرسي القرى أن «الناس في المناطق الشمالية لا يعرفون الإسلام، فهم يصلّون ويضحّون، ولكنهم لا يعرفون لماذا يفعلون ذلك»(*). وقبل منتصف السبعينيات لم تكن مثل هذه الأمور مقبولة في معظم المدن والقرى ، ولكنها أصبحت عادية في أواخر الثمانينيات.

وقد كانت هذه الطبقة الناشئة من أهل الفكر مستقلة عن سلطة الحكومة، وكثيرا ما كانت تشكك فيها بالإشارة إلى ما بين قوانين السلطنة وتعاليم الشريعة من تعارض. وكانت تلك الانتقادات نفسها من نتائج الدولة الحديثة والتعليم الذي أتاحته. وكانت إشارات المفتي إلى نظام الحكم الإسلامي الأول وما طرأ عليه من تغيير، تجعل بعض مستمعيه يطبقون كلامه على الأوضاع المحلية المعاصرة. ومع ذلك، فقد كان المفتي هو ممثل عمان في منظمة المؤتمر الإسلامي وفي غيرها من الهيئات الدينية العالمية، وكانت إجراءات الحج تمر

(*) مقابلة بإقليم «نزوى» في ٩ مارس ١٩٨٨.

عبر مؤسسات حكومية، وتحكمها قواعد وضعتها تلك المؤسسات. وفي عام ١٩٨٧ أعلن وزير العدل عن برامج في التعليم الديني والوعظ، وعن مناقشة القضايا الدينية من خلال وسائل الإعلام «لتنوير الجماهير بالأمور الدينية ولحث المؤمنين على أداء ما فُرض عليهم» (٣٨).

ومع أنه من الخطأ أن نتحدث عن إسلام عماني وباكستاني وسعودي وفرنسي ومغربي، إلا أن الخطاب الديني يتأثر بالضرورة بالحدود الإدارية والظروف الاقتصادية، وسمات الهوية الوطنية. وفي عمان - كما في غيرها من الدول - تظهر كثير من الكتابات الإسلامية التي لا تحظى بتأييد الدولة. ومن الأمثلة على ذلك ظهور كتاب جزائري يلخص عقائد الإباضية، ويذكر المصادر الصحيحة للمذهب، ويذيِّل بكشاف للأحداث التاريخية والشخصيات والمصطلحات الكلامية حتى يستطيع القارئ أن يصل إلى فهم صحيح للمذهب دون حاجة إلى معلّم. ومثل هذه الكتب لم يكن لها قراء منذ عقد مضى، ولم يكن يُسمح بتداولها محليا.

الخلاصة:

ومجمل القول إن عمان تعدّ نموذجا حديثا لظاهرة التحول إلى تهميش سلطة الزعماء الدينيين التقليديين. وقد كان هذا التحول يتم في الخفاء في مناطق أخرى يسكنها مسلمون وغير مسلمين كما في أندونيسيا والهند (٣٩)، وكان من نتائجه زوال السلطة الدينية عن نخبة من المتخصصين الذين استوعبوا النصوص الدينية المكتوبة بطريقة يصعب على الإنسان العادي فهمها في أغلب الأحوال. وكان هذا التحول ينطوي على رفض السلطة الاستبدادية للدولة. وقد ظهر من بين المثقفين الشيعة العرب في الخليج من يرى أن القرآن لم يعد مصدرا لشرعية الحركات الديموقراطية لا يقبل النقاش، لأنه وإن وردت به أحيانا مصطلحات مثل الشورى، إلا أنها لا تشكل نظرية سياسية متكاملة على حدّ تعبير رجل أعمال عربي من الخليج (*). ومثل هذه المقولة لا يمكن قبولها إلا بعد الرجوع للقرآن الكريم وقراءته وفهمه.

(*) في مقابلة معه بواشنطن د. س. يوم ٢٧ أبريل ١٩٩٠.

ومع أن الأنماط الجديدة لفهم الدين قد انتشرت، إلا أنها لم تحل محل الأنماط القديمة التي بقيت بعض ملامحها وإن اتخذت أشكالا جديدة. فما زال هناك الكثير من آثار التعليم في الكتاتيب والمدارس التي كانت ملحقة بالمساجد. وفي المغرب ـ مثلا ـ اختفى التعليم في الكتاتيب وفي الأخوة الدينية وحل محله نشطاء دينيون يضطرون إلى الالتقاء سرا في الغالب.

والحكومة الملكية ـ من جانبها ـ تستخدم جامع القرويين وجامعته لتدريب الموجّهين في العلوم الدينية، وهو جهد يقصد به إضفاء قدر أكبر من الشرعية على نظام الحكم. وطوال شهر رمضان تذاع الأمسيات الدينية التي يحضرها الملك في أغلب الأحوال [٤٠]. وفي بعض المناطق الريفية يقيم أثرياء المغاربة مدارس صغيرة يلتحق بها من يرغبون في دراسة الكتب الدينية على الطريقة القديمة، ويقيمون فيها إقامة كاملة على نفقة مؤسسي تلك المدارس. وقد لاحظ فانى كولونا (سنة ١٩٧٥) أنه في إقليم قرارة جنوب الجزائر، وهو إقليم له تاريخ في التعليم الديني، كان ينظر إلى الكتاتيب على أنها تلبي الحاجات المحلية أكثر من المدارس التي تنشئها الدولة. وكان تدعيم تلك الكتاتيب مظهرا من مظاهر مناوأة سلطة الدولة.

وتعد المدارس في إيران حاليا مكانا لتدريب النخبة السياسية، وهو دور يتناقض مع دورها قبل ثورة ١٩٧٩، ويجرى اختبار شخصي للقبول لإقصاء بعض طلاب تلك المدارس عن التعليم العالي [٤١]. ويتلقى شباب الحوزة الدينية الإيرانية علومهم في مدارس تقليدية وحديثة، ولذا يتمتعون بالقدرة على استخدام الأساليب التقليدية أحيانا والحديثة أحيانا أخرى وفقا للظروف. وفي مناطق أخرى ـ كما في شبه الجزيرة العربية وباكستان ـ يتلقى القضاة ومدرسو العلوم الدينية بجميع مراحل التعليم الرسمي أشكالا مطورة مما يمكن أن يسمى التعليم الإسلامي «التقليدي».

وإذا كان صحابة النبي ﷺ الذين أدركوا الجاهلية والإسلام يسمون المخضرمين، فإن المثقفين المغاربة يحلو لهم أن يطلقوا على أنفسهم هذه التسمية. وقد كان كثير منهم يأملون في إصلاح سياسي واقتصادي جوهري

في سنوات ما بعد الاستقلال، ولكن خروج المحتلين وظهور الأيديولوجيات المدنية في الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين لم يؤديا إلى التحول المنتظر، مما دفع البعض إلى أن يعلق آماله على أشكال التدين الحديثة علّها تفتح طريق الإصلاح والتجديد. ومع أنهم أطلقوا على أنفسهم مصطلح «المخضرمين»، إلا أن فهمهم للدين يختلف عن فهم أهل القرن السابع، فهم لا يكتفون بالانصياع لأشكال مستحدثة من المعتقدات الدينية والسلوك الديني أو التصدي لها، وإنما يصطنعون منهج الغربيين في الالتزام بالنصوص وتحليلها وتركيبها.

13 ببليوجرافيا مختارة

بقلم: مايكل ألبن(*)

تسعى هذه الببليوجرافيا إلى تزويد المهتمين بدراسة الكتاب في العالم الإسلامي بقائمة مبدئية تغطي ما نشر حول الموضوع حتى سنة ١٩٩٠. وقد أعدت تلك القائمة بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي عن الكتاب في العالم الإسلامي يومي ٨ و٩ نوفمبر ١٩٩٠ بمكتبة الكونجرس. ومع أن دراسة الكتاب الإسلامي مجال حديث العهد، إلا أن هناك أعمالا علمية قيّمة صدرت منذ أربعينيات القرن العشرين تتناول موضوعات تتصل بهذا المجال وتثريه، وهي أعمال فردية نهض بها علماء من مختلف الأقطار.

وإذا أردنا عمل ببليوجرافيا شاملة فستبلغ أضعاف هذه القائمة التي وزعت محتوياتها على أربعة قطاعات عريضة أولها: المؤلفات العامة: وتضم المؤلفات القديمة الخاصة بتاريخ الكتاب وكذا المؤلفات التي تتناول الكتابة والقراءة

«سوف يستمر تأليف الكتب عن الكتب إلى ما لا نهاية»

مايكل ألبن

(*) رئيس قسم التزويد بمكتبة الكونجرس، ومن قبل كان مديرا لمكتب مكتبة الكونجرس بالقاهرة من ١٩٧٦ حتى ١٩٨٥. وهو مهتم بدراسة تاريخ الطباعة في العالم الإسلامي. ونشرت له فيه عدة مقالات. وقد حصل على منحة الفولبرايت للحضارة الإسلامية ليستكمل بحثه في المكتبات ودور الوثائق في كل من العراق وتونس.

والتعليم، وثانيها: المخطوطات، ويندرج تحتها المؤلفات التي تتناول العلوم الإسلامية وفنون الكتاب في العصور القديمة، وثالثها: الطباعة: ويرد تحتها ما كتب عن ظهور الطباعة وعن التأثيرات التي أحدثها ظهور الكتب والدوريات المطبوعة، ورابعها: الكتاب والمجتمع: ويضم الأعمال العامة التي تتحدث عن تأثير الكتب في الحياة التعليمية والفكرية للمسلمين خلال القرنين الماضيين.

ومع أنه من غير المناسب أن ننوّه بمؤلفات معينة، إلا أن ذلك لا ينفي أن هناك مؤلفات اكتسبت شهرة واسعة، بحيث لا يرجع إليها المختصون في الثقافة الإسلامية فحسب، وإنما يرجع إليها أيضا المتخصصون في المجالات الأخرى، والمهتمون بدراسة الكتاب في الحضارة الإسلامية. وأقدم هذه المؤلفات كتاب فرانز روزنتال:

The Technique and Approach of Muslim Scholarship

الذي صدر سنة ١٩٤٧.

وكتاب ت. ف. كارتر:

The Invention of Printing in China and Its Spread Westward

الذي صدر سنة ١٩٥٥، والذى يكثر الرجوع إليه في مجاله.

ويضم كتاب ابن درستويه(*) (الذي نشر محققا سنة ١٩٧٧) وكتاب الصولي(**) (الذي نشر محققا سنة ١٩٢٢) مجموعة ضخمة من المبادئ التي كان يراعيها المؤلفون والكتّاب قبل عصر الطباعة. أما كتاب أبو الفتوح رضوان عن مطبعة بولاق بالقاهرة (المنشور سنة ١٩٥٣) فهو أول وأهم كتاب يؤرخ لتلك المطبعة الشهيرة، وبه مجموعة من الوثائق التي تقدم معلومات قيمة عن تلك المطبعة. وبعد هذا كله، وأهم من هذا كله، يأتي كتاب الفهرست لابن النديم الذي يضع الأساس لدراسات الكتاب الإسلامي في الشرق والغرب. ومن حسن الحظ أن لدينا ترجمة إنجليزية له أنجزها بيارد دودج.

ولقد تضخم القسم الخاص بتاريخ الطباعة بسبب اهتمامي بهذا الموضوع من ناحية، وكثرة ما تقتنيه مكتبة الكونجرس من مؤلفات في هذا المجال من ناحية أخرى.

(*) كتاب الكتّاب، وقد نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، وصدر في بيروت عن مطبعة الآباء اليسوعيين، سنة ١٩٢١ (المترجم).

(**) أدب الكتاب، تصحيح وتعليق محمد بهجة الأثري، بغداد: المكتبة العربية، ١٣٣١ هـ (المترجم).

ويبقى أن أقرر أن دراسة الفترة المبكرة من تاريخ الكتاب الإسلامي خاصة، والفترات اللاحقة، ومختلف جوانب الكتاب، واستخدام الكتب، ما زالت بحاجة إلى مزيد من الدراسة. ولسوف يستمر تأليف الكتب عن الكتب إلى ما لا نهاية.

أولا: المؤلفات العامة

حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي. اسطنبول، ١٩٧١، جـ ٢ .

روزنتال، فرانتز: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحة، ط ٤، ص بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣، ص ٢٣٠ .

عبد الله الحبشي: الكتاب في الحضارة الإسلامية، الكويت: شركة الربيعان، ١٩٨٢، ص ٢٠١ .

محمد ماهر حمادة: الكتاب العربي مخطوطا ومطبوعا، الرياض: دار العلوم، ١٩٨٤، ص ٣١٥ .

Aboussouan, Camille, ed.: Exposition Le Livre et le Liban jusq'à 1900. Paris: UNESCO, 1982. 408pp.

Beeston, A. F. L.: "The Evolution of the Arabic Language, the Arabic Script... and the Arab Books." In Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, v. 1, pp. 1 - 26. London: Cambridge University Press, 1983. 547pp.

Carter, Thomas Francis: The Invention of Printing in China and its Spread Westward. 2nd ed. New York: The Ronald Press, 1955. 293pp.

Chartier, Roger: "Frenchness in the History of the Book: From the History of Publishing to the History of Reading." American Antiquarian Society Proceedings 97 (1988), 2: 299 - 329.

Cole, John Y., ed.: Books in Our Future: Perspectives and Proposals. Washington DC, The Library of Congress, 1987. 399pp.

Einsenstein, Elizabeth L.: The Printing Press as an Agent of Change. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 2 vols. 784pp.

Febvre, Lucien, and H. J. Martin: The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800. Trans. by David Gerard. London: N. L. B., 1976. 378pp.

The Future of the Book. Pt. 1: The Impact of the New Technologies, ed. by Priscilla Oakeshott and Clive Bradley; Pt. 2: The Changing Role of Reading, by Michel Gault; Pt. 3: New Technologies in Book Distribution, by SKP Associates for the Center for the Book, The Library of Congress. Paris: UNESCO, 1982 - 84 .

Goody, Jack: The Logic of Writing and the Organization of Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 213pp.

Graham, William A.: Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 306pp.

Gray, Bast, ed.: The Arts of the Book in Central Asia, 14the - 16th Centuries. By Oleg Akumushkin, et al. Boulder, Colorado: Shambhala, 1979. 314pp.

Havelock, Eric A.: The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. New Haven : Yale University Press, 1986. 144pp.

Ibn al-Nadim:The Fihrist of al-Nadim, a Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Ed. and trans. by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press, 1970. 2 vols.

Losty, Jeremiah P.: The Art of the Book in India. London: The British Library, 1982. 160pp.

Mackensen, Ruth S.: "Arabic Books and Libraries in the Omayyad Period." American Journal of Semitic Languages and Literatures 52 (1935 - 36) pp. 245 - 53; 53 (1936-37) pp. 239 - 50; 54 (1937) pp. 41 - 61; 56 (1939) pp. 149 - 57, "Supplement Notes"

Ong, Walter: Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture. Ithaca: Cornell University Press, 1977. 352 pp.

Pedersen, Johannes: The Arabic Book. Trans. by Geoffrey Roper. Princeton: Princeton University Press, 1984. 175pp.

La Réforme et le livre: L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570). Compiled by Jean-Francois Gilmont. Paris: Les Editions du Cerf, 1990. 531pp.

Tsien, Tsuen-Hsuin: Written on Bamboo and Silk: The Beginninges of Chinese Books and Inscriptions. Chicago: The University of Chicago Press, 1962. 233pp.

Turk Kutuphaneciler Dernegi. Basim ve Yayinciligimiain 250, Yili Bilimsel Toplantisi, 10 - 11 Aralik 1979, Ankara. Bildiriler. Ankara: TKD, 1980.

Wassef, Amin Sami: L'Information et la presse officielle en Egypte jusqu'à la fin de l'occupation Française. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, XVII. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1975. 180pp.

ثانيا: المخطوطات

ابن درستويه، عبد الله بن جعفر: كتاب الكُتّاب، تحقيق إبراهيم السامرائي، الكويت: دار الكتب الثقافية، ١٩٧٧، ص ١٦١ .

حبيب زيات: الوراقة والوراقون، المشرق، مج ٤٧ (١٩٥٣)، ص ص ٣٠٥ – ٣٥٠.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دمشق: دار إحياء السنة، ١٩٧٥، ص ١٩٥ .

السجستاني، عبد الله بن الأشعث: كتاب المصاحف، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٨٦، ص ٢٢٣ .

السفياني، أبو العباس: «صناعة تسفير الكتب وحلّ الذهب». طبعة جديدة تحقيق إبراهيم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ٨ (١٩٦١)، ص ص ٣٣٥، ٣٤٢.

الصولي، محمد بن يحيى: أدب الكتّاب، تحقيق محمد بهجة الأثري، بغداد: المكتبة العربية، ١٩٢٢، ص ٢٧٢ .

المنجد، صلاح الدين: دراسات في تاريخ الخط العربي، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٢م، ص ١٥١ .

المنجد، صلاح الدين: الكتاب العربي المخطوط إلى القرن العاشر، القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٦٠.

ناجي زين الدين: مصوّر الخط العربي، بغداد: المجمع العراقي، ١٩٦٨، ص ٤١٠(١).

Abbott, Nabia: The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development. Chicago: The University of Chicago Press, Oriental Institute Publication, 1939. 103 pp.

Arnold, Sir T. W., and A. Grohmann: The Islamic Book: A Contribution to its Art and History from the VII-XVII Century. New York: Harcourt, Brace and Co., 1929. 130pp. and plates.

Bosch, Gulnar K., et al. : Islamic Bindings & Bookmaking: A Catalogue of an Exhibition, The Oriental Institute, The University of Chicago, May 18 - August 18, 1981. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago, 1981. 235 pp.

Diringer, David: The Illuminated Book, Its History and Production. New ed. London: Faber, 1967. 514 pp.

Gratzl, E., K. A. C. Creswell, and R. Ettinghausen: "Bibliographie des islamischen Einbandkunst, 1871 bis 1956." In Ars Orientalis II (1957): 519 - 40.

Huart, Clement: Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman. Reimpression of the 1908 edition. Osnabrück: Otto Zeller Verlag, 1972 .

Inayatullah, S.: "Bibliophilism in Medieval Islam." Islamic Culture 12 (1938): 155 - 69 .

James, David: Qur'ans of the Mamluks. New York: Thames & Hudson, 1988. 270pp.

Levey, Martin: "Medieval Arabic Bookmaking and its Relations to Early Chemistry and Pharmacology". Transactions of the American Philosophical Society NS 52, no. 4 (1962) pp 3 - 79. (Includes translation of al-Sufyani's work.) .

Lings, Martin: The Quranic Art of Calligraphy and Illumination. London: World of Islam Festival Trust, 1976. 242pp.

Minorsky, V., ed. and trans.: Calligraphers and Painters: A Treatise by Qadi Ahmad, Son of Mir-Munshi. Washington, DC: Freer Gallery of Art, 1959.

Rice, D. S.: The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library. Dublin: E. Walker (Ireland), 1955. 36 pp.

Robinson, Basil W., ed.: Islamic Painting and the Arts of the Book. London: Faber and Faber, 1976. 322 pp.

Safadi, Yasin H.: Islamic Calligraphy. London: Thames and Hudson, 1978. 144 pp.

Sarre, Friedrich Paul: Islamic Bookbindings. Trans. by F. D. O'Byrne. London: Kegan Paul, 1923. 197 pp.

Schimmel, Annemarie: Calligraphy and Islamic Culture. New York: New Yrok University Press, 1984. 264pp.

ثالثا: الطباعة

إبراهيم عبده: تطور الصحافة المصرية، ١٧٩٨ ـ ١٩٥١، ط ٣، القاهرة: مكتبة الأدب بالجماميز، ١٩٥١، ص ٣٢٢ .

إبراهيم عبده: جريدة الأهرام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١، ص ٥٥١ .

أبو الفتوح رضوان: تاريخ مطبعة بولاق. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٣، ص ٥٢٣ .

البستاني، فؤاد أفرام: «الشماس عبد الله زاخر». المسرّة (يوليو ١٩٤٨)، عدد خاص.

خليل صابات: تاريخ الطباعة في الشرق العربي، ط ٢، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦، ص ٣٧٨ .

الرفاعي، شمس الدين: تاريخ الصحافة السورية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ج ٢.

سركيس، سليم: غرائب المكتوبجي، القاهرة: المشير، ١٨٩٦.

سركيس، يوسف إليان: معجم المطبوعات العربية والمعربة، القاهرة، مطبعة سركيس، ١٩٢٨، ٢٠٢٤ نهرا + كشافات.

شعبان خليفة: حركة نشر الكتب في مصر، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤، ص ٦٧١.

علي حسين عاصم: الطباعة الحديثة، القاهرة: المطابع الأميرية، ١٩٥٩ - ١٩٦٢، جـ ٦.

الكتاني، زين العابدين: الصحافة المغربية، نشأتها وتطورها، ١٨٢٠ - ١٩٦٦، ١٩٧٠؟، ص ٢٤٩.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: اللجنة الفنية لدراسة أحرف الطباعة العربية، القاهرة: المنظمة، ١٩٧١، ص ١٧٣.

يوسف عاد: كيفية إنتاج الكتاب قبل القرن التاسع عشر، المسرة، ع ٧٤٦ ـ ٧٤٧ (مارس ـ أبريل ١٩٨٨)، ص ص ٢٣١ ـ ٢٤٠ ؛ ع ٧٤٩ ـ ٧٥٠ (مايو ـ يونيو ١٩٨٨)، ص ص ٣٣٠ ـ ٣٤٠.

Abdulrazak, Fawzi: "The Kingdom of the Book: The History of Printing as an Agent of Change in Morocco between 1865 and 1912." Ph. D. dissertation. Boston University, 1989 .

Albin, Michael W.: "The Iranian Publishing Industry: A Preliminary Appraisal." Libri 36, no. 1 (1986) pp. 1 - 23 .

Babinger, Franz: "Die Einführung des Buchdruckes in Persien." Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum 11 - 12 (1921) pp. 141 - 42.

Bacel, Paul: "Abdallah Zaher et son imprimerie Arabe." Echos d'Orient 11 (1908) pp. 281 - 87 .

Balagna, Josée: L'Imprimerie arabe en Occident. Paris: Éditions Maisonneuve & Larose, 1984. 153 pp.

Baysal, Jale: Müteferrika 'dan Birinci Mesrutiyete Kadar Osmanli Turklerinin Bastiklari Kitaplar. Istanbul: Edebiyat Fakultesi, 1968. 88 pp.

Bulliet, Richard V.: "Medieval Arabic tarsh: A Forgotten Chapter in the History of Printing.". Journal of the American Oriental Society 107., no. 3 (July - Sept. 1987) pp. 427 - 38 .

Chenoufi, Moncef: "Le Problème des origines de l'imprimerie et de la presse arabes en Tunisie dans sa relation avec la renaissance "Nahda" (1847 - 1887)." Ph. D. dissertation, University de Lille III, 1974 .

Demeerseman, A.: "Les données de la controverse autour du probleme de l'imprimerie." IBLA 17, nos. 65 - 66 (1954) pp. 1 - 48 , 113 - 40 .

Demeerseman, A.:"Une parente meconnue de l'imprimerie arabe et tunisienne: La lithographie." IBLA 16 (1953) pp. 347 - 88 .

Floor, W. M.: "The First Printing Press in Iran." Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschafi 130 (1980) pp. 369 - 71 .

Gdoura, Wahid: Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Évolution de l'environnement culturel, 1706 - 1707. Tunis: University de Tunis, Institut superieur de documentation, 1985, 312 pp.

Gdoura, Wahid: "Le livre arabe imprimé en Europe: Une etape importante dans les relations Orient-Occident (1514-1700). Revue maghrébine de documentation 1 (1983) pp. 37 - 68 .

Gerçek, Slim Nüzhet: Türk matbaaciligi. Istanbul: al-Diya, 1928. 111 pp.

Groc, G., and I. Caglar: La presse française de Turquie de 1795 à nos jours: Histoire et catalogue. Istanbul, ISIS, 1985 .

Hamm, Roberto: Pour une typographie arabe: Contribution technique à la democratisation de la culture arabe. Paris: Sindbad, 1975. 193pp.

Hitti, P. K.: "The First Book Printed in Arabic." Princeton University Library Chronicle 4 (1942) pp. 5 - 9 .

Ihaddaden, Zahir: Histoire de la presse indigène en Algérie: Des origines jusqu'en 1930. Algiers: ENAL, 1983. 40pp.

Ihsanoglu, Ekmeleddin: Açiklamah Türk kimya eserleri bibliyografyasi. Istanbul: IRCICA, 1985. 148pp.

Iskit, Server: Türkiyede nesriyat hareketleri tarhinine bir bakis. Istanbul: Devlet Basmevi, 1939. 484 pp.

Kabacali, Alpay: Türk kitap tarihi. Istanbul: Cem Yayinevi, 1989. 158 pp.

Krek, Miroslav: "The Enigma of the First Arabic Printed Book from Movable Type." Journal of Near Eastern Studies 38, no 3 (July 1979) pp. 203 - 12.

Krek, Miroslav: A Gazetteer of Arabic Printing. Weston, MA: The Author, 1977. 138 pp.

"Matba'a." Encyclopedia of Islam. New edition. Vol. 4, pp. 794 - 807.

Meynet, Roland: L'Écriture arabe en question: Les projets de l'Academie de Langue Arabe du Caire de 1938 à 1968. Beirut: Dar al-Mashriq, 1971. 142pp.

Nasrallah, Joseph: L'Imprimerie au Liban. Troisieme conference generale de l'UNESCO. Beirut: Sous la patronage de la Commission Libanaise du Mois de l'UNESCO, Novembre-Decembre 1948. 160 pp.

Nuovo, Angela: "Il Corano Arabo ritrovato." La Bibliofilia 89, no. 3 (Sept-Dec. 1987) .

Ra'in, Isma'il: Avvalin chapkhanah-i Iran. Tehran: Intisharat-i Ruznamah-i "Alik," 1969. 27pp.

Stewart, Charles C.: "A New Source on the Book Market in Morocco in 1930 and Islamic in West Africa." Hesperis-Tamdua 11 (1970) pp .209 - 46.

Weisweller, Max: Der islamische Bucheinband des Mittelalters. Weisbaden: Harrassowitz, 1962. 193pp.

رابعا: الكتاب والمجتمع

أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر محمد علي، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٣٨، ص ٧٩٨.

Arasteh, Reza: Education and Social Awakening in Iran, 1850 - 1968. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1969. 237pp.

Berkes, Niyazi: The Development of Secularism in Turkey. Montereal: McGill University Press, 1964. 537pp.

Buheiry, Marwean R. ed.: Intellectual Life in the Arab East, 1890 - 1939. Beirut: American University of Beirut, 1981. 192pp.

Davison, Roderic H.: Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876. Princeton: Princeton University Press, 1963. 479pp.

Dodge, Bayard: Muslim Education in Medieval Times. Washington. DC: Middle East Institute, 1962.

Eche, Youssef: Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age. Damascus: Institut Français de Damas, 1967. 447pp.

Heyworth-Dunne, J.: An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. London: Luzac, 1938. 503pp.

Hourani, Albert: Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939. London: Oxford University Press, 1962. 403pp.

Szyliowicz, Josph S.: Education and Modernization in the Middle East. Ithaca: Cornell University Press. 1973. 477pp.

الهوامش

المقدمة

(١) حدث ذلك في أوروبا أيضا من رهبان الأديرة في أواخر القرن الخامس عشر، فلم يكن المسلمون بدعا من الأمم (المترجم).

(١)

(١) هناك أمثلة لهذه المشكلات في كتب حققها في فترات أحدث علماء لا يمكن اتهامهم بالجهل. ومثال ذلك كتاب إثبات النبوات الذي ألفه مؤلف إسماعيلي في القرن العاشر الهجري هو أبو يعقوب السجستاني، وحققه عارف تامر، وطبع في بيروت سنة ١٩٦٦، ففي ص ٧٦ نجد المحقق يسمح لنفسه بإعادة كتابة فقرة من النص الأصلي للكتاب باللغة العربية المستعملة في القرن العشرين.

(٢) القوانين والقرارات والفتاوى والوثائق المتصلة بهذا الموضوع ناقشها حديثا وحيد قدورة في القسم الأول فصل ٢ والقسم الثاني فصل ٢ من كتابه عن بواكير الطباعة العربية في اسطنبول وسوريا Le Début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie وقد صدر في تونس سنة ١٩٨٥. كما تناولها فوزي عبد الرزاق في الفصل الرابع من رسالته للدكتوراه بعنوان «مملكة الكتاب» The Kingdom of the Book وقد قدمها لجامعة بوسطن سنة ١٩٩٠.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ الكتابات العربية لمفكرين من أمثال الخميني والمودودي والندوي.

(٤) راغب باشا: سفينة الراغب (بولاق: ١٢٨٢ هـ/ ١٨٦٥ م أو ١٨٦٦ م)، ص ٣٢٢.

(٥) النسخة الوحيدة المطبوعة طبع حجر من الكتاب، والتي رأيتها في مصر، كان قد جلبها إلى مصر عالم هندي، وعرضت في سوق الكتب عندما بيعت مكتبته بعد وفاته.

(٦) ذات مرة رأيت في قاعة الاطلاع على المخطوطات بدار الكتب المصرية بباب الخلق بالقاهرة عالما أزهريا كفيفا، وبصحبته شاب يقرأ له من مخطوط قديم ويمسك بيده قلما جافا ينسخ به المخطوط في كراسة. وكان الشاب يقرأ بصوت مرتفع وهو ينسخ المخطوط بينما كان العالم الكفيف ينصت، وأحيانا كان يبدي موافقته على ما يسمع، ولكنه كثيرا ما كان يأمر الشاب بألا ينسخ ما هو موجود في المخطوط وأن

يكتب ما يتصوره تصويبا للنص. والأسوأ من ذلك أنه يبدو وكأنه اتفق مع هذا الشاب على أن يصحح الأخطاء في المخطوط نفسه بقلمه الجاف. ولم يجرؤ أمين المخطوطات في دار الكتب آنذاك، المرحوم فؤاد سيد، على مقاومة هذا الفعل، ربما لأن هذا العالم كان عالما كبيرا أو من ذوي النفوذ.

(٧) المحققون المحدثون يعاملون الكتب المطبوعة التي لا يستطيعون العثور على أصولها المخطوطة كما لو كانت نسخا أخرى مخطوطة بكل ما للنسخ المخطوطة من مميزات وعيوب.

(٨) أذكر على سبيل المثال أنني رجعت إلى بعض المخطوطات العربية في مكتبة كوبريللي في اسطنبول فوجدت أغلب القراء في قاعة الاطلاع طلاب مدارس ثانوية يقرأون كتبا دراسية تركية حديثة احضروها معهم، ولا يستخدمون أي مخطوط من مقتنيات المكتبة التي اشتهرت بمخطوطاتها عند أمثالي من الباحثين.

(٢)

(١) قدم ج. إندريس عرضا موجزا وجيدا للدراسات المعاصرة التي تناولت مختلف جوانب صناعة الكتاب وذلك في كتابه Grundriss der arabischen Philologie الذي حرره وولف ديتريش فيشر، ونشر في فسبادن سنة ١٩٨٣. جـ ١، ص ٢٧١ وما بعدها.

(٢) في أثناء إعداد هذه الدراسة نشرت نيويورك تايمز في ملحق عددها الصادر في ٢٠ مارس ١٩٨٩ مقالا لآرثر كريستال عنوانه: On Writing : Let There Be Less وهو عن التأليف عبر العصور. وقد ذكر فيه كاتبه مقولة المصري القديم خَخِبر سنوب: «لقد قال: ليت لي أحاديث مجهولة، وعبارات فصيحة بلغة جديدة لم تُستعمل من قبل، خالية من التكرار المألوف، مكتوبة بلغة غير اللغة التي كان يتحدث بها أجدادنا». انظر: و.ك. سمبسون (محرر) في كتابه The Literature of Ancient Egypt المنشور في نيوهافن ولندن، ١٩٧٢، ١٩٧٣، ص ص ٢٣٠ ـ ٢٣٣. ولا ينبغي أن يُفهم النص على أنه شكوى من تضخم الإنتاج الفكري، وإنما على أنه تعبير عن رغبة المؤلف في أن يكون أصيلا فيما يكتب. ويبدو أن المطالبة بالحدّ من الكتب قد أثارت حماس قراء المقال كما يتضح من الرسائل التي بعثها أصحابها إلى باب عرض الكتب المنشور في عدد ٣٠ أبريل ١٩٨٩، ص ٥.

(٣) أنكر ذلك مايكل ف. فوكس في كتابه: Qohelet and his Contradictions (شيفلد، ١٩٨٩. سلسلة الإنجيل والأدب، رقم ١٨) ص ٣١١. وأنا ممتنّ لروبرت ر. ولسون على ما قدم لي من عون ببليوجرافي ساعدني على خوض محيط الدراسات الكثيرة الخاصة بالإنجيل.

(٤) انظر: تعليق ر. ب. ي. سكوت على الطقوس الكنسية في Anchor Bible الصادر في جاردن سيتي، نيويورك، ١٩٦٣.

(٥) وفقا لما ذكره M. Dahood، وقارن ذلك بما ذكره هـ. ل. جنسبرج في كتابه Koheleth الصادر في تل أبيب سنة ١٩٦١، ص ١٣٩.

(٦) انظر ما كتبه جنسبرج ونشر في: مايكل فيشبان: Biblical Interpretation in Ancient Israel تفسير الإنجيل في إسرائيل القديمة، أكسفورد، ١٩٨٥، ص ص ٣٠ - ٣٢. وكتاب فوكس السابق ذكره، ص ٣٢٨ -.

(٧) وجود ضمير الملكية الذي يرجع معنى الجمع أو الاقتناء لا ضرورة له في بناء الفقرة ١٢ من الإصحاح ١٢.

(٨) انظر: ج. جولدن: The end of Ecclesiastes في: A. Altmann, ed., Biblical Motifs (كمبردج، ١٩٦٦)، ص ص ١٣٥ - ١٥٨ ويبدو أن عبارة «كثرة إنتاج الكتب»، هي الأفضل، وفي اللغات السامية لا توجد تفرقة واضحة بين «كثير» و «كثير جدا». ومن ثم فإن كلمة harbeh في الإصحاح السابع، فقرة ١٦ ترجمها جنسبرج «لا تسرف». انظر كتابه: The Five Megilloth (فيلادلفيا، ١٩٦٩)، ص ٦٨.

(٩) انظر على سبيل المثال: محمد بن عبد الرحمن السخاوي في: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. ١٢ جـ (القاهرة: ١٣٥٣ - ١٣٥٥/ ١٩٣٤ - ١٩٣٦)، جـ ٩، ص ٢٥٩ حيث يستخدم عبارة «لَهِج بطلب الحديث والقراءة».

(١٠) انظر: Sperber: The Bible in Aramaic - ٤ أجزاء في ٥ مج. (ليدن، ١٩٦٨)، مج ٥، ص ١٦٧.

(١١) انظر: و. ستروثمان (محرر) Kohelet - Kommentar des Johannes von Apamea(فسبادن، ١٩٨٨ سلسلة: Gottinger Orientforschungen, I Reihe: Syriaca، جـ ٣٠، ص ١٨٢. ومع ذلك فقد ترجمت لَهَج بـ huggaya (تأمُّل). انظر كتاب وستروثمان: (فسبادن، ١٩٨٨، جـ ٣١).

(١٢) أنا مدين لـ م. أولمان لأنه بعث إليّ البطاقة الخاصة بمادة «لهج» في كتابه. ويبدو منها أن في ذهنه شكلا حول علاقة الجذر «ل - هـ - ج» بكلمة لهجة.

(١٣) فوكس. مرجع سابق، ص ٣٢٨.

(١٤) انظر كتاب فاجدا Deu Commentaires Karaïtes sur l'Ecclesiaste (ليدن، ١٩٧١)، ص ص ٦١، ٧٥.

(١٥) أبو البركات هبة الله البغدادي: المُعْتَبَرَ في الحكمة. - ٣ جـ (حيدر اباد، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ / ١٩٣٨ - ١٩٣٩)، جـ ٢، ص ٢٤٧، وأنا مدين بهذا المرجع لموشيه پرلمان. وفي

الجيل التالي، فسر موسى الميموني التعبير المشّنائي «سفريم هتسونيم» بأنه كتب الأباطيل، وهي كتب في التاريخ والأدب تعدّ مضيعة للوقت. انظر تعليقه على المشّنا سنهدرين جـ ١٠، ١ تحرير J. Qafih (القدس ١٩٣٤)، ص ٢١٠.

(١٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٨ مج، تحقيق إحسان عباس، (بيروت، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢) جـ ١، ص ٢٠.

(١٧) انظر: الإيجي والسخاوي، وقد نقل عنهما روزنتال في كتابه A History of Muslim Historiography (ليدن، ١٩٦٨)، ص ص ٢٤٢، ٣٨٨.

(١٨) انظر: مرتضى الزبيدي: إتحاف السادة. ـ ١٠ مج (القاهرة، ١٣١١/ ١٨٩٣). جـ ١، ص ٢٧٣ وقد أعيد طبعه في بيروت.

(١٩) انظر: السخاوي: الضوء اللامع، جـ ١٠، ص ٢١. والرقم ٣٠٠ يرد أيضا في مختصر الخراقي. انظر: دائرة المعارف الإسلامية ط ٢ مادة «حنابلة» جـ ٣ ص ١٥٩ ومادة «الخرقي» التي كتبها هـ. لاوست في جـ ٥، ص ١٠. ولعل السخاوي أراد أن يتباهى بكثرة المصادر التي رجع إليها.

(٢٠) انظر: ابن خلدون: المقدمة، ترجمة فرانز روزنتال. ـ ٣ مج (نيويورك، ١٩٥٨، برنستون، ١٩٦٧). جـ ٢، ص ٤٥٥.

(٢١) انظر الرسالة القيمة التى أعدها بيتر فريمارك بعنوان: Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur (مونستر، ١٩٦٧) والتى توصل فيها إلى أن المؤلفين كانوا لا يذكرون مؤلفات من سبقهم. وفي كتاب تاو جانسون Latin Prose Prefaces (ستوكهولم، ١٩٦٤، سلسلة الدراسات اللاتينية، رقم ١٣) توصل المؤلف إلى النتيجة نفسها بالنسبة لكتب النثر اللاتيني ، فقد كانت تتجاهل الأعداد الهائلة من الكتب التى سبق تأليفها في الموضوع.

(٢٢) مرتضى الزبيدي : إتحاف السادة، جـ ١، ص ٢٧٤.

(٢٣) السخاوى: الضوء اللامع، جـ ٢، ص ١٨٠.

(٢٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، ٤ جـ في ٢ مج (القاهرة، ١٣٧٢ / ١٩٥٣)، جـ ١ ص ٧٠، نقلا عن أبي طالب المكي في: قوت القلوب، ٢ جـ. (القاهرة، ١٣١٠/ ١٨٩٢)، جـ ١، ص ١٥٩ ؛ ٤ جـ في ٢ مج (القاهرة، ١٣٥١/ ١٩٣٢)، مج ٢، ص ٣٧.

(٢٥) انظر على سبيل المثال: ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ٢ جـ (القاهرة، د. ت) جـ ١، ص ٦٩ .

(٢٦) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية (القاهرة، ١٣٧٢/ ١٩٥٣)، ص ٢٧٧.

(٢٧) أبو البـركـات هبـة اللـه البـغـدادى: المعتَبَـر فـي الحكمـة، ٣ جـ (حيـدراباد، ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩)، جـ ١، ص ٣.

(٢٨) الخطيب البغدادي: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش (دمشق، ١٩٤٩، وقد أعيد طبعه سنـة ١٩٧٥)، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٢٩) كان بعض تجار الكتب النادرة يستخدمون حيلا معينة لزيادة مقابل إعارة الكتاب حتى يصل إلى ما يعادل ثمنه. انظر: السخاوي: الضوء اللامع جـ ٩، ص ١٤٨. ولكن أصحاب المكتبات التي كانت تعير كتبها كانوا يتصفون بالأمانة، وكانوا في أغلب الأحوال آسخياء.

(٣٠) ينسب للسرّي بن أحمد الكندي (السري الرفاء) شعر لم يذكر في طبعة سنة ١٣٥٥/١٩٣٦، ولا طبعة ١٩٨١ من ديوانه. وفيه يتحدث عن القيمة الباقية للمعرفة، وقليل منه يتصل مباشرة بموضوع الكتب.

(٣١) انظر أيضا ـ على سبيل المثال ـ كتاب ابن حزم: مراتب العلوم، المنشور في كتاب ابن حـزم تأليف Anwar Chejne (شيكاغو، ١٩٨٢) وهو مترجم، ص ٢٠٢ ـ. وقد ذكر ابن حزم أن من الخطأ أن ننتقد عملية جمع الكتب.

(٣٢) ناقش الجاحظ بالتفصيل متعة إنفاق المال على الكتب إذا كانت بهدف العلم لا بهدف التفاخر الديني كما كان يفعل المانوية. (انظر كتاب الحيوان، ٧ جـ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥)، جـ ١، ص ٥٦. وانظر أيضا ابن حزم في كتابه المذكور آنفا.

(٣٣) انظر ج. شـاخت، و م. مـايرهوف في: The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan and Ibn Ridwan of Cairo سلسلة نصوص عربيـة، رقم ٥ (القاهرة، ١٩٣٧)، ص ٣٨ نقلا عن ابن أبي أصيبعة. وانظر أيضا: فرانز روزنتال Die arabische Autobiographie المنشور في سلسلة دراسات عربية Studia Arabica رقم ١ (روما، ١٩٣٧) وسلسلة Analecta Orientalia رقم ١٤، ص ٢٢ نقلا عن مخطوطة سيرة ابن رضوان التي كتبها لنفسه. وفي كتابه إتحاف السادة الذي ألفه مرتضى الزبيدي في القرن الثامن عشر الميلادي جـ ١، ص ١٦ نجد فقرة ممتعة جديرة بأن يُستشهد بها.

(٣٤) انظر: يوسف العش في كتابه Les Bibliothèques arabes (دمشق، ١٩٦٧)، ص ٢٥٠ حيث يذكر أن بيع الوراقين للكتب بالعدد كان بسبب كثرتها، ولكنه في الوقت نفسه مؤشر على جهل المشترين وعدم تمييزهم. وقد ذكر السخاوي في الضوء اللامع جـ ٣، ص ١٥٠ أن ابنا متخلفا لابن يونس باع مؤلفات أبيه التي تركها له بالأرطال. انظر: الصفدي في الوافي بالوفيات (شتوتجارت، ١٩٨٨. سلسلة المكتبة الإسلامية ـ رقم ٦) جـ ٢١، ص ٢٢٦.

(٢٥) انظر: يوسف العش، المرجع السابق ص ١٠٤ نقلا عن إرشاد الأريب لياقوت الحموي، تحقيق د. س. مرجليوث، ٧ جـ (ليدن، لندن، ١٩٠٧ ـ ١٩٢٧) جـ ١، ص ٢٤٢ ؛ وتحقيق أ.ف. الرفاعي، ٢٠ جـ (القاهرة، ١٣٥٥ ـ ١٣٥٧ / ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨). جـ ٤ ص ٦.

(٣٦) يوسف العش، مرجع سابق، ص ١٩٨ نقلا عن القفطي في إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق ج. ليبرت (ليبزج، ١٩٠٣)، ص ٢٦٩.

(٣٧) قد نجد مبررا لإحراق الكتب التى تطعن في الدين، فكتب عبد السلام بن عبد الوهاب (٥٤٨ ـ ٦١١/ ١١٥٤ ـ ١٢١٤) حفيد عبد القادر الجيلاني أحرقت أمام العامة لأنها كانت في السحر وعبادة النجوم، وهذا يوضح الخلط بين الاعتبارات الشخصية والأكاديمية والدينية وبين الخرافات التي يمكن أن تؤدي إلى تعقب أصحابها ومحاكمتهم. انظر: ابن العماء في: شذرات الذهب، ٨ جـ (القاهرة، ١٣٥٠ ـ١٣٥١ / ١٩٣١ ـ ١٩٣٢)، جـ ٥ ص ٤٥ ـ.

(٣٨) انظر: السخاوى في الضوء اللامع، جـ ٣، ص ٣٢، سطر١٧

(٣٩) انظر: ابن حجر في إنباء الغمر بأنباء العمر، ٩ جـ (حيدراباد، ١٣٨٧ ـ ١٣٩٦/ ١٩٦٧ ـ ١٩٧٦)، جـ ٧، ص ٣٩٤، سنة٨٢٣. وقد نقله السخاوي في الضوء اللامع، جـ ٣، ص ٣١.

(٤٠) انظر: يوسف العش، مرجع سابق، ص ١٨٨، نقلا عن ياقوت الحموي في إرشاد الأريب، تحقيق مرجليوث، جـ ٦، ص ٢٣٥، وتحقيق الرفاعي، جـ ٢٧، ص ٥٩ ص.

(٤١) فيما يختص بمعارضة تأليف الكتب، انظر: ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص ٤٢.

(٤٢) انظر: ابن قيم الجوزية: الطرق الحُكمية، ص ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

(٤٣) انظر: ياقوت الحموي: إرشاد الأريب، تحقيق مرجليوث، جـ ٥ ص ٣٨٦ وما بعدها ؛ تحقيق الرفاعي، جـ ١٥، ص ١٦، جـ ٩ ص ٢١ وما بعدها.

(٤٤) حاجى خليفة: كشف الظنون، تحقيق شرف الدين يالتقايا، ٢ جـ (اسطنبول، ١٩٤٥ ـ ١٩٤٧)، جـ ١، المقدمة عمود ٥٢ ب حيث ينقل فصل الكُنى من كتاب تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، فيذكر «دفاتر» سفيان الثوري (المذكور فيما بعد). وكلمة «دفتر» لها معان مختلفة (انظر دائرة المعارف الإسلامية، ط ٢ مادة «دفتر» التي كتبها برنارد لويس، وفي سياقنا هذا يُقصد بها الكُتب الصغيرة.

(٤٥) ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، ١٤ جـ (القاهرة، ١٣٤٩/ ١٩٣١)، جـ ٨، ص ٣٤٨ أن داود الطائي فعل ذلك بعد أن تأكد من أنه لم يعد بحاجة إلى الكتب، وأنه قرر أن يتفرغ للعبادة.

(٤٦) ذكر الغار لم يرد في كتب التراجم، والمعروف أنه دفن كتبه. انظر: البخاري: التاريخ الكبير، ٨ جـ (حيدر اباد، ١٣٦٠ ـ ١٣٧٨/ ١٩٤١ ـ ١٩٥٨). جـ ٤، قسم ٢، ص ٢٨٥، وابن أبي حاتم الرازي في كتابه الجرح والتعديل، ٤ جـ (حيدر أباد، ١٩٤١ ـ ١٩٥٣)، جـ ٢، ص ٢١٨ رواية عن والده أبي حاتم الرازي، والذهبي في ميزان الاعتدال، ٤ جـ (القاهرة، ١٣٨٢/١٩٦٣)، جـ ٤ ص ١٦٢، وابن حجر العسقلاني في تهذيب التهذيب، ١٢ جـ (حيدر اباد، ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧/ ١٩٠٧ ـ ١٩٠٩)، جـ ١١، ص ٤٠٨. وهذا لا يعني بالضرورة أن التوحيدي قد اخترع حكاية الغار من عنده فلعله وجدها في مصدر آخر. (وقد وردت القصة في معجم الأدباء لياقوت (المترجم).

(٤٧) أبو سليمان الداراني كان شيخا لابن أبي الحواري (المذكور فيما بعد) والذي كان معاصرا لسفيان الثوري.

(٤٨) لم أدرس كل ما كتب عن سفيان لأتبين إن كانت تلك المعلومة قد تردد ذكرها في غير هذا الموضع.

(٤٩) في النص «محمد» ولكنه أبو محمد بن الحسن (ابن أبي سعيد) (الذي يحرّف اسمه أحيانا). انظر: ابن النديم في الفهرست، ص ٦٢ ـ، و ٣١ ؛ وكذا ترجمة بيارد دودج الإنجليزية وهي جزءان (نيويورك، ١٩٧٠)، جـ ١، ص ١٣٦ ؛ وكذا الترجمة الفارسية التي أصدرها م. رضا تجدد (في طهران سنة ١٣٤٣/ ١٩٦٥)، ص ١٠٦ ؛ وعلي بن يوسف القفطي في إنباه الرواة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ جـ (القاهرة ١٣٦٩ ـ ١٣٩٣/ ١٩٥٠ ـ ١٩٧٣) جـ ١، ص ٣١٤ ؛ وابن خلكان في وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، جـ ٢ ص ٧٩ ؛ وفؤاد سيزكين في تاريخ التراث العربي جـ ٩، ص ٩٨، وترجمة السيرافي المفصّلة التي وردت في معجم الأدباء (إرشاد الأريب) لياقوت الحموي، تحقيق مرجليوث، جـ ٣، ص ص ٤٨ ـ ١٢٥، وفي جـ ٨ ص ص ١٤٢ ـ ٢٣٢ من الطبعة التي حققها الرفاعي يتحدث عن مؤلفات أبي حيان التوحيدي ولكنه لا يذكر أنه طلب أن تُحرق كتبه. وبالنسبة لأبي سعيد السيرافي، انظر أيضا ما نشره حديثا ج. إندريس G. Endress بعنوان Grammatik und Logik «النحو والمنطق» في كتاب: Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter الذي حرره Burkhard Moisisch وصدر في أمستردام سنة ١٩٨٧ في سلسلة Bochumer Studien zurr Philosophie رقم ٣.

(٥٠) ابن سعد: الطبقات الكبيرة، تحقيق إدوارد سَخو وآخرين، ٩ جـ (ليدن، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠)، جـ ٤ ص ٦٣ ؛ والخطيب البغدادي: تقييد العلم، ص ٦١، وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، جـ ١، ص ٦٧ وغيرها.

(٥١) تقييد العلم، ص ٣٩، ويذكر أن ابن مسعود روى حديثا مختلفا عما دوّنه ابنه.

(٥٢) تقييد العلم، ص ٦٢.

(٥٣) المصدر السابق. وقد ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد جـ ٣، ص ٣١ أن محمد بن عمر الجعابي (المتوفى سنة ٣٥٥ هـ) أوصى بأن تحرق كتبه «فأحرق جميعها وأحرق معها كتبا للناس كانت عنده» (المترجم).

(٥٤) المصدر السابق.

(٥٥) تقييد العلم، ص ٦٣ ؛ ووفقا لما ذكره ابن حجر في التهذيب جـ ١، ص ٤٤٥ فقد كان بشر يشفق من رواية الحديث، ولذا دفن كتبه. ولم يذكر أبو نعيم الأصفهاني شيئا في هذا الموضوع.

(٥٦) المصدر السابق.

(٥٧) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ١٠ جـ (وقد أعيد طبعه في بيروت، ١٣٨٧ / ١٩٦٧)، جـ ١٠، ص ٦ وما بعدها.

(٥٨) ومن ناحية أخرى فقد كان يعاب على العلماء التفاخر بتأليف كتب دون الرجوع إلى ما سبقهم من مؤلفات في الموضوع، لأن تجاهل أعمال السابقين يجعلنا غير قادرين على معرفة ما يميز مؤلفاتنا عن مؤلفاتهم. انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ٤ جـ (القاهرة، ١٣٧٦/ ١٩٥٧)، جـ ١، ص ١٦.

(٥٩) انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون، جـ ١، المقدمة، ٥٢ فقد كان قصد وجه الله غايتهم وشرطا مسبقا لأي عمل ناجح. ومن دون ذلك يصبح جمع الكتب عديم القيمة. وانظر أيضا يوسف البلوي: كتاب ألف باء، ٢ جـ (بولاق، ١٢٨٧/ ١٨٧٠)، جـ ١، ص ١٧.

(٦٠) انظر: السخاوي: الضوء اللامع، جـ ١، ص ٢٣٢ ـ.

(٦١) انظر: ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم (حيدر اباد، ١٩٥٣)، ص ٣٠. وفي هذا السياق ينقل ابن جماعة عن الخطيب البغدادي وإن كانت العبارة التي ينقلها عنه غير موجودة في الكتاب. وقد نقل حاجي خليفة العبارة مختصرة في مقدمة كتابه كشف الظنون (عمود ٣٩) بعد حذف أسماء العلماء البارزين وإضافة كلمة «مطلقا» للدلالة على رفضه لما تضمنته. وقد كانت كلمة «تصنيف» تشير عادة إلى تأليف الكتب، فالسخاوي ـ مثلا ـ يتحدث في الضوء اللامع جـ ١، ص ٤٦ عن العالم الكبير إبراهيم بن خضر فيقول إنه على الرغم من مكانته العلمية، إلا أنه لم يشغل نفسه بالتصنيف، على أنه كانت له شروح قيِّمة على كثير من الكتب. وانظر أيضا جـ ٢، ص ٧٩ من الضوء اللامع، وكذا: ابن حجر: الدرر الكامنة، ط ١، ٤ جـ (حيدر أباد، ١٣٤٨ ـ ١٣٥٠/ ١٩٢٩ ـ ١٩٣١)، جـ ٣، ص ٤٩٠، وإنباء الغمر جـ ١ ص ١٨٤.

(٦٢) ويمكن مقارنة ذلك بموقف آخر أشار إليه الجاحظ في كتابه الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، جـ ١، ص ص ١٩، ٣٧ ـ ٣٨. فقد ذكر أن أحد الجهلاء وجد خطأ في مؤلفات الجاحظ فهاجم تأليف الكتب على إطلاقه.

(٦٣) كشف الظنون، جـ ١، المقدمة، عمود ٣٩.

(٦٤) انظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ جـ (القاهرة، ١٩٣٩ ـ١٩٤٤)، جـ ٢، ص ١٩٤.

(٦٥) انظر آدم ميتز في مقدمة تحقيقه لحكاية أبي القاسم البغدادي (هيدلبرج، ١٩٠٢)، ص ٨ من المقدمة.

(٦٦) انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، تحقيق ف. وستنفيلد (جوتنجن، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣)، جـ ١، ص ١١ ـ ١٢، وترجمة وديع جويدة لمقدمات معجم البلدان لياقوت (ليدن، ١٩٥٩)، ص ١٦.

(٦٧) انظر: فرانز روزنتال: The Technique and Approach of Muslim Scholarship (روما، ١٩٤٧، سلسلة Analecta Orientalia رقم ٢٤) ص ٤٣، وقد ترجم الكتاب أنيس فريحة ونشرته دار الثقافة في بيروت، بعنوان: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي. ط ٤، ١٩٨٣. وانظر أيضا: A History of Muslim Historiography ص ٧١، رقم ٣.

(٦٨) انظر: ياقوت الحموى: معجم البلدان، جـ ١، ص ٦ ترجمة جويدة. وفي ص ٩ يذكر جويدة أن القصة تتكرر في ترجمة الجاحظ التي أوردها ياقوت في إرشاد الأريب (معجم الأدباء) طبعة مرجليوث، جـ ٦، ص ٥٨ وطبعة الرفاعى، جـ ١٦، ص ٦٨.

(٦٩) التوحيدي ومسكويه: الحوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة، ١٣٧٠/ ١٩٥١)، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٧٠) الزركشي: البرهان في علوم القرآن جـ ١، ص ٩، ١٢ وقد نقله السيوطي بتصرف في كتاب الإتقان (٢ ج في ١ مج) (القاهرة، ١٣١٧/ ١٨٩٩)، جـ ١، ص ٥.

(٧١) انظر: فريمارك Freimark ص ٦٤، فهو يشير إلى الوشّاء في: الموشّى بالنسبة لابن عباس، وإلى ابن عبد ربه في: العقد الفريد بالنسبة لابن سيرين. وانظر أيضا كتاب ألف باء للبلوي، جـ ١، ص ١٤.

(٧٢) انظر علي الغزولي: مطالع البدور، ٢ جـ في مجلد (القاهرة، ١٢٩٩ ـ ١٣٠٠/ ١٨٨١)، جـ ١، ص ٧.

(٧٣) انظر فريمارك، ص ٤٠ وما بعدها، ص ١٦٤.

(٧٤) انظر: البيروني: الآثار الباقية، تحقيق سَخَو (ليبزج، ١٨٧٨)، ص ٤ وقد نقل فريمارك عبارته في ص ١٤٢.

(٧٥) انظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، ٥ جـ (القاهرة، ١٣٢٢ / ١٩٠٤)، جـ ١، ص ٨٢٦، ٩، ١٥.

(٧٦) ابن خلدون: المقدمة، ترجمة فرانز روزنتال، جـ ٢، ص ٢٨٨ ـ ٢٩١.

(٧٧) المرجع السابق، جـ ٣، ص ٣٢٤.

(٧٨) ابن خلدون: المقدمة، جـ ٣، ص ٣٤٠

(٧٩) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٥٥.

(٨٠) المرجع السابق، جـ ٣، ص ٢٨٤، ٢٨٧. ويذكر ابن خلدون أن كتابة المختصرات هي المبرر السابع والأخير للتأليف، أما المقري في: أزهار الرياض، ٣ جـ. (القاهرة، ١٣٥٨/ ١٩٣٩)، جـ ٣، ص ٣٤ فيضع المختصرات في المرتبة السادسة. وفي مقدمة كشف الظنون لحاجي خليفة تتقدم لتحتل المرتبة الرابعة (المقدمة، جـ ١، عمود ٣٥).

(٨١) حاجي خليفة: كشف الظنون، جـ ١، المقدمة، عمود ٤٤ .

(٨٢) المرجع السابق، جـ ١، المقدمة، عمود ١ .

(٣)

(١) فيما يخص النصوص التي كانت تستخدم في المناهج التقليدية للمدارس وفي حلقات العلم، انظر على سبيل المثال:

● سيد حسين نصر:

The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs .

وهو الفصل العاشر من كتابه عن الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي Islamic Life and Thought (لندن، ١٩٨٧).

● م. س. خان:

The Teaching of Mathematics and Astronomy in the Educational Institutions of Medieval India .

وهو منشور في مجلة: Muslim Educational Quarterly مج ٦ (١٩٨٩)، ع ٣، ص ص ٧ ـ ١٥.

وانظر أيضا الكتاب المهم الذي ألفه ج. مقدسي عن نشأة المدارس في الدولة الإسلامية وفي الغرب وعنوانه:

The Rise of Colleges- Institutions of Learning in Islam and the West.

وقد نشر في إدنبره، سنة ١٩٨١، وفيه معلومات قيّمة عن استخدام الكتب في المدارس الإسلامية، وقائمة ببليوجرافية وافية عن التعليم الإسلامي.

(٢) عن التراث الفلسفي الإسلامي السائد في إيران حاليا انظر:

* H. Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today".
مجلة Studies in Comparative Religion عدد خريف سنة ١٩٦٨، ص ص ١٢ ـ ٢٦.
* S. H. Nasr, Islamic Philosophy in Contemporary Persia (Salt Lake City, 1972).
(*) مقدمة T. Izutsu لكتاب: The Metaphysics of Sabzavari ترجمة M. Mohaghegh و T. Izutsu (دلمر، نيويورك، ١٩٧٧).

(٣) ولهذا لم تفقد الكتب التي تتناول تلك المصطلحات أهميتها على مر العصور، فقد كانت أساسا لشروح الشيوخ، كما كانت تكمل ما يتلقاه الطلاب شفهيا عن شيوخهم. وهذا هو السبب في شهرة كتب المصطلحات في تاريخ التصوف والفلسفة الإسلامية مثل: الاصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق كاشاني وآخرين، والتعريفات للسيد الشريف الجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي وغيرها. ويمكن الرجوع إلى دراسات لويس ماسينيون وخاصة:
Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.
كما يمكن الرجوع إلى المؤلفات التالية:
* J. L. Michon, Le Soufi marocain Ahmad ibn 'Ajiba et son mi'raj - Glossaire de la mystique musulmane بيروت، ١٩٧٠
* J. Nurbakhsh, Sufi Symbolism. لندن، ١٩٨٦
* M. Horten, "Philologische Untersuchungen zur islamischen Mystik,".
المنشورة سنة ١٩٢٨ في: Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete ع ٦، ص ص ٥٧ ـ ٧٠ فهذه الكتابات ما زالت محتفظة بقيمتها.
وبالنسبة إلى تعريفات الجرجاني، انظر ما كتبه جوستاف فلوجل في: Definitiones Sejjid Scherif Ali... (ليبزج، ١٨٤٥).

(٤) انظر: H. Corbin et al. :Histoire de la philosophie Islamique (باريس، ١٩٨٦) ص ٣٦٥ ـ.
* Corbin, En Islam iranien, 3. (باريس، ١٩٧٢)، ص ٢٢٣ ـ
* S. H. Nasr, "Theology, Philosophy and Spirituality,".
المنشور في: Islamic Spirituality - Manifestations نيويورك، ١٩٩١، ص ٤٣١ ـ.

(٥) هذه المؤلفات اكتشفها ماسينيون ونشرها فيما بعد محمد عبد الهادي أبو ريده بعنوان: رسائل الكندي الفلسفية، ٢ جـ (القاهرة، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣).

(٦) انظر: محسن مهدي: كتاب الحروف للفارابي، بيروت، ١٩٦٩.

(٧) انظر على سبيل المثال:
S. Pines: "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat fusus fi'l-hikma." Revue des Études Islamiques (١٩٥١)، ص ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٨) انظر: الهى قُمْشَه اى: حكمه الهى خاص وعام. جـ ٢ (طهران، ١٣٤٥).

(٩) انظر على سبيل المثال كتابه هرم هستى (هرم الوجود). طهران، ١٩٨٣.

(١٠) كلاهما درس فكرة الوجود عند ابن سينا كما تتضح من كتاباته ومن كتابات المشائين المتأخرين، كما في كتاب جلسون: L'Etre et l'essence (باريس، ١٩٤٨)؛ ودراسته بعنوان:

Avicenne et le point de départ de Duns Soct المنشـور في: Extrait des Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age مج ٢ الصادر سنة ١٩٢٧.

وبالنسبة إلى ولفسون انظر ما كتبه بعنوان: Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes وهو منشور في Homenaje a Millás-Vallicrosa (برشلونة، ١٩٥٦)، ص ص ٥٤٥ ـ ٥٧١؛ ومقاله بعنوان: Goichon's Three Books on Avicenna's Philosophy المنشور في مجلة Muslim World ع ٣١ (١٩٤١)، ص ص ١١ ـ ٣٩.

(١١) انظر بحث سيد حسين نصر بعنوان: The Metaphysics of Sadr al-Din Shirazi and Islamic Philosophy in Qajar Iran وهو منشور في: Qajar Iran-Political, Social and Cultural Change 1900 - 1925 تحرير C. E. Bosworth and C. Hillenbrand. إدنبره، ١٩٨٣، ص ١٧٧ ـ ١٩٨، وكذا مقدمة آشتيانى لكتاب شرح رسالة المشاعر للملاّ صدرا، تأليف الملا محمد جعفر لاهيجانى. طهران، ١٩٦٤.

(١٢) انظر كتاب كورين: Avicenna and the Visionary Recital ترجمة W. Trask. إيرفنج TX، ١٩٨٠.

(١٣) انظر كتاب Oeuvres philosophiques et mystiques للسهروردي، جـ ٢، تحقيق هـ. كورين. طهران، ١٩٧٧، وهـ. كورين في كتابه: Sohravardi, Le Livre de la sagesse orientale باريس، ١٩٨٦.

(١٤) انظر الفصل الثاني من كتاب سيد حسين نصر: Three Muslim Sages (دلمر، نيويورك، ١٩٧٥).

(١٥) وحتى عند العلماء المعاصرين، ظلت تلك المؤلفات مهملة نسبيا إذا قورنت بحكمة الإشراق التي حققها كوربن ونشرها كاملة، وبأعماله الفارسية التي حققها سيد حسين نصر، وحقق كوربن منها الفصول الخاصة بالميتافيزيقا، وتجنب ما يتصل بالمنطق والفلسفة الطبيعية. انظر: Oeuvres philosophique et mystiques للسهروردي جـ ١، ٢ تحقيق كوربن (طهران، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧)، وجـ ٣، تحقيق سيد حسن نصر (طهران، ١٩٧٧). وقد اتجه أخيرا لدراسة الأجزاء

الخاصة بالمنطق في التلويحات والمؤلفات الأخرى المهملة للسهروردي، وذلك في كتابه: Knowledge and Illumination; A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq المنشور في أتلانتا، ١٩٩٠.

(١٦) انظر: H. Ziai, "The Manuscript of al-Shajara al-Ilahiyah, A Philosophical Encyclopedia by Shams al-Din Muhammad Shahrazuri". بالفارسية، منشور في ايرانشناسي، مج ٢ (١٩٩٠)، ع ١، ص ص ٨٩ ـ ١٠٨.

(١٧) انظر: H. Corbin, "Le thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi" (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191), المنشور في: Studies in Mysticism and Religion Presented to G. Scholem (القدس، ١٩٦٧)، ص ٧١ ـ ١١٥.

(١٨) انظر: * J. Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters." Journal of the American Oriental Society ع ١٠٦ (١٩٨٦)، ص ص ٥٣٩ ـ ٥٥١، ٧٣٣ ـ ٧٥٦ ؛ ع ١٠٧، ص ص ١٠١ ـ ١١٩.

* M. Chodkiewicz, et al., Les illuminations de la Mecque (باريس ١٩٨٨) والدراسة الفرنسية الحديثة التي نشرها بعنوان: The Sufi Path of Knowledge في ألباني ونيويورك، سنة ١٩٨٩.

(١٩) من بحث قُدم لمؤتمر عن الأدب الصوفي الفارسي في العصور الوسطى، عقد بجامعة لندن في نوفمبر ١٩٩٠.

(٢٠) انظر كتابات W. Chittick عن صدر الدين القونوي وتلاميذه، ومنها:

* "The Last Will and Testament of Ibn 'Arabi's Foremost Disciple and Some Notes on its Author," المنشورة في Sophia Perennis مج ٤ (١٩٧٨)، ع ١، ص ص ٤٣ ـ ٥٨.

* "Sadr al-Din Qunawi on the Oneness of Being"

المنشورة في: International Philosophical Quarterly ع ٢١ (١٩٨١)، ص ص ١٧١ ـ ١٨٤.

(٢١) بالنسبة إلى العلامة طباطبائي الذي بدأت كتاباته تعرف تدريجيا في الغرب، انظر مقدمة سيد حسين نصر لكتابه Shi'ite Islam ترجمة وتحرير سيد حسين نصر (ألباني، نيويورك، ١٩٧٥). أما بالنسبة لـ عصّار فإن أيًّا من مؤلفاته لم يترجم بكل أسف، ولكن بعضها نشرت أصوله الفارسية والعربية مثل وحدة وجود وبداء تحقيق س. آشتيانى، وقد قدم له بمقدمة عرّف فيها بالمؤلف (طهران، ١٣٥٠ هجرية شمسية).

(٢٢) طبع في القاهرة بتحقيق سليمان دنيا، ١٩٦٠، وفي طهران من دون محقق، ٣ جـ، ١٣٧٨ هـ. وهذا الكتاب لم يظفر من الغربيين المتخصصين في الفلسفة الإسلامية بما يستحقه من الدراسة، مع أن كثيرين منهم قد لفتوا الانتباه إليه.

(٢٣) انظر: سيد حسين نصر: معارف اسلامي درجهان معاصر (طهران، ١٣٤٨ هـ. ش.). فصل ٨.

(٢٤) لمعرفة الصلة بين الملاّ صدرا وميرداماد، راجع: سيد حسين نصر في كتابه: The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi (طهران، ١٩٧٧)، ص ٣٢ ـ ٣٣، ٤٠، ٤١، ٤٥ ـ ٤٦.

(٢٥) قام س. ج. آشتيانى بتتبع التسلسل الفكري لهذه الشخصيات وصلتهم بشيوخ الصفويين في مدرسة أصفهان، وذلك في مقدمته لـ لاهيجانى التي سبق ذكرها، وكذا في مقدمته لكتاب الشواهد الربوبية للملاّ صدرا (مشهد، ١٩٦٧).

(٢٦) مثنوي، تحقيق د. أ. نيكلسون، لندن ١٩٢٥ ـ ١٩٤٠، جـ ٢ ص ١٥٩. وقد ترجم الكتاب وشرحه وقدم له الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، وأصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ١٩٩٧/٩٦ في ستة مجلدات (المترجم).

(٢٧) انظر على سبيل المثال كتابه Wisdom of the Throne ترجمة ج. موريس (برنستون، نيوجرسي، ١٩٨١) حيث يشير إلى «بصيرة كشفية» أو «قاعدة مشرقية».

(٢٨) عن الأهمية التقليدية للقلب كمركز للمعرفة، انظر:
F. Schuon, L'Oeil du coeur (باريس، ١٩٧٤).

(٢٩) انظر: سيد حسين نصر في: The Transcendent Theosophy ص ٦٩ وما بعدها.

(٤)

(١) فيه ما فيه، ترجمة آرثر جون أربري. (لندن، ١٩٦١).

(٢) Comprendre l'Islam في: La Voie des Lettres تحرير Jean Canteins (باريس، ١٩٨١)، ص ٧٦، رقم ٢١. وبالنسبة إلى تأثير الخط على فنون الكتاب وعلى الأدب والتصوف بصفة عامة، انظر كتاب آن ماري شيمل بعنوان: Calligraphy and Islamic Culture (نيويورك، ١٩٨٤، وقد صدرت منه طبعة شعبية سنة ١٩٨٩).

(٣) أرمغان پاك (الرسالة الطاهرة)، تحقيق شيخ محمد إكرام (كراتشي، ١٩٥٣)، ص ٢٥٩.

(٤) كتاب عبد الباقى نهاوندي: مآثر رحيمي، ٣ جـ. تحقيق م. هدايت حسين (كلكتا، ١٩١٦ ـ ١٩٣١) يتناول جهود خان خانان السياسية والثقافية. وللتعرف على المصير الفاجع لتلك المكتبات يمكن الرجوع إلى :

Aloys Sprenger, A Catalogue of the Arabic, Persian, and Hindu' stany manuscripts of the Libraries of the King of Oudlh الذي ألفه بتكليف من حكومة الهند، ونشر في كلكتا سنة ١٨٥٤ وأعيد طبعه في أوزنابوخ، ١٩٧٩ حيث يذكر في جـ ١ ص x أن الكتب كانت محفوظة فيما يقرب من خمسين صندوقا قديما يسكنها الفئران، وعلى من يريد الاطلاع عليها من المهتمين بالتراث أن يبدأ بإدخال عصا لطرد الفئران من الصناديق قبل أن يضع يده فيها، إلا إذا كان يجمع بين علم الحيوان والاستشراق.

(٥) عبد الرحمن جامي: ديوان كامل، تحقيق هاشم رضا (طهران، ١٣٤١ هـ.ش)، رباعية رقم ٤٩.

(٦) منشور في Einheit in der Vielfalt, Festschrift Peter Lang (برن، فرانكفورت، باريس، ١٩٨٨).

(٧) آن ماري شيمل: Die orientalische Katze ط ٢ (ميونيخ، ١٩٨٩)، ص ص ٨٧ ـ ٩٢. وعاشق الكتب المذكور هو أبو جعفر الأوسي.

(٨) لطيفي، في كتاب History of Ottoman Poetry لإلياس جب، ٦ جـ (لندن، ١٩٠٠ ـ ١٩٠٩، وقد أعيد طبعه، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٣) جـ ٦، ص ١٦٥.

(٩) إكرام: أرمغان پاك، ص ١٦١.

(١٠) أفضل الدين إبراهيم خاقانى: ديوان، تحقيق ضياء الدين سجّادى (طهران، د. ت.)، ص ٣٢٦.

(١١) جلال الدين الرومي: مثنوي معنوي، ٧ ج، تحقيق وترجمة رينولد نيكلسون Reynold Alleyne Nicholson (لندن، ١٩٢٥ ـ ١٩٤٠). جـ ٤ سطر ٥٧٢٢ وما بعده. والقصة مذكورة في كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، جـ ٤، باب التوكُّل، وقد نقلها جلال الدين الرومي عنه.

(١٢) جامي: ديوان كامل، رباعية رقم ٤٨.

(١٣) Stuart Cary Welch et al., The Emperors' Album (نيويورك، ١٩٨٧)، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٤) بحث آن ماري شيمل بعنوان "Islamic Literatures in India" وهو منشور في: History of Indian Literature, VII, ed. Jan Gonda (ڤسبادن، ١٩٧٣)، ص ٤٦.

(١٥) إكرام: أرمغان پاك، ص ١٤٢.

(١٦) Garcin de Tassy: Les Oeuvres de Wali: publiés en Hindoustani (باريس، ١٨٣٤، ١٨٢٨).

(١٧) حافظ: ديوان، تحقيق نظير أحمد وجلان نائيني (طهران، ١٩٧١)، ص ٧٥.

(١٨) جامي: ديوان كامل، ص ٤٧٠، غزل رقم ٧٧٨.

(١٩) جامي: ديوان كامل، ص ١٨٥، غزَل رقم ١٣٧.

(٢٠) Edward Granville Browne, A Literary History of Persia
٤ جـ (كمبردج، ١٩٢١)، جـ ٢، ص ٢٣٢.

(٢١) محمد ناصر عندليب: نداي عندليب. ـ ٢ جـ (بوبال، ١٣٠٩/ ١٨٩٠ ـ ١٨٩١)، جـ ١، ص ٦٤٦.

(٢٢) محسن فاني كشميري: ديوان، تحقيق (طهران، ١٩٦٤)، ص ٨٢.

(٢٣) فاني: ديوان، ص ١٠.

(٢٤) بابا فغاني: ديوان. تحقيق أ. س. خوانسري، ط ٢. (طهران، ١٣٤٠ هـ. ش/ ١٩٦١ م)، غزل رقم ٣٥٨.

(٢٥) أشار الأستاذ ڤنسنت مونتيل من باريس في اتصال شفهي إلى أن رباعية عمر الخيام الشهيرة «كتاب تحت شجرة، وكأس خمر» حدث فيها تصحيف وأن قراءتها الصحيحة التي يمليها السياق هي «كباب» وليس «كتاب».

(٢٦) Annemarie Schimmel, And Muhammad is His Messenger (شابل هل، ١٩٨٥) الكشاف تحت كلمة أُمّي وخاصة ص ص ٧١ ـ ٧٤.

(٢٧) Annemarie Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture ص ٧٩ اعتمادا على كتاب سعد الدين مستقيم زاده سليمان: تحفة الخطاطين، تحقيق ابن الأمين محمود (اسطنبول، ١٩٢٨)، ص ٧ (ضمن الأربعين حديثا الخاصة بالكتابة).

(٢٨) مجد الدين مجدود سنائي: حديقة الحقيقة، تحقيق مدرِّس رضوي (طهران، ١٣٢٩ هـ. ش/ ١٩٥٠ م)، ص ٤٥٧.

(٢٩) إكرام: أرمغان پاك، ص ١٩٣.

(٣٠) فاني: ديوان، ص ١٤٤.

(٣١) محمد أصلح: تذكرة شعراي كشمير، ٥ جـ، تحقيق سيد حسام الدين راشدي (كراتشي، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨)، جـ ٤، ص ١٧٣٦. أ ـ النص الأصلي، جـ ١ ـ ٤ ملاحظات أضافها المحقق.

(٣٢) Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture كلمة «خط» في الكشاف، وخاصة ص ص ١٢٨ ـ ١٣٤.

(٣٣) محمد أصلح: تذكرة شعراي كشمير، أ. ص ١٠٧.

(٣٤) مصلح الدين سعدي: كليات، تحقيق فروغي (طهران، ١٣٤٢ هـ. ش/ ١٩٦٣م). غزَل، رقم ٥١٧، ص ٤٩٨، سطر ٨.

(٣٥) محمد أصلح: تذكرة، أ، ص ٢٦٣.

(٣٦) فاني: ديوان، ص ١٣٥.

(٣٧) أصلح: تذكرة، أ. ص ٢٧٥.

(٣٨) حافظ: ديوان، ص ٣٦٢ (ميم، رقم ٩).

(٣٩) Schimmel : Calligraphy and Islamic Culture ص ص ١٠٦ ـ ١١١.

(٤٠) إسماعيل بخشي، نقلا عن مير علي سير قانع: مقالات الشعراء، تحقيق سيد حسام الدين راشدي (كراتشي، ١٩٥٦)، ص ٤٤.

(٤١) أمير خسرو: ديوان كامل، تحقيق محمود درويش (طهران، ١٣٤٣ هـ. ش/ ١٩٦٥).

(٤٢) أبو طالب كليم: ديوان، تحقيق برتو بيضائي (طهران، ١٣٣٦ هـ. ش/ ١٩٥٧)، غزل رقم ٢١٤.

(٤٣) خواجه مير درد: ديوان فارسي (دلهي، ١٣١٠/ ١٨٩١ ـ ١٨٩٢)، ص ٦٥. وللتعرف على نظرة درد للكتابة والكتب، انظر:

Annemarie Schimmel: Pain and Grace (ليدن، ١٩٧٦)، القسم الأول.

(٤٤) محمد عرفي شيرازي: كليات، تحقيق غلام حسين جواهري (طهران، ١٣٣٦ هـ. ش/ ١٩٥٧)، غزل، ص ٢٨٣، سطر ٥.

(٤٥) سعدي: كليات، جـ ١، غزل رقم ٢٩٦، ص ٢٨٢، سطر ٤.

(٤٦) جامي: ديوان كامل، رباعية رقم ٩٠.

(٤٧) كليم: ديوان، غزل رقم ٥٣٩. وانظر أيضا خاقاني: ديوان، ص ٤٢ حيث يقول: «إن الطيور في الحديقة تتعلم الأبجدية كما يتعلمها الأطفال الصغار».

(٤٨) أصلح: تذكرة أ، ص ٥٦٩.

(٤٩) فغاني: ديوان، غزل، رقم ١٥١.

(٥٠) أمير خسرو: ديوان كامل، رقم ٣٣٦.

(٥١) فغاني: ديوان، غزل رقم ٣٦٣.

(٥٢) حافظ: ديوان، ص ١١٩، غزل رقم ٥٩. وهذا البيت الذي يستشهد به عادة على أنه من أروع تشبيهات حافظ، لا يظهر إلا في حاشية.

(٥٣) أمير خسرو: ديوان كامل، رقم ٤٧٦.

(٥٤) محمد إقبال: زبور عجم (لاهور، ١٩٢٧) القسم الثاني، رقم ٢٩.

(٥٥) فاني: ديوان، ص ١٠٩.

(٥٦) Gibb: History of Ottoman Poetry، جـ ٦، ص ٨٠.

(٥٧) فضولي: ديوان، تحقيق عبد الباقي كلبنرلي (اسطنبول، ١٩٤٨)، رقم ٣٤.

(٥٨) جامي: ديوان كامل، ص ٢٦٠، غزل رقم ٣٣١.

(٥٩) فاني: ديوان، ص ١٤٠.

(٦٠) Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur ليدن، ١٩٣٨، ملحق ٣، ص ١٢.

(٦١) جامي: ديوان كامل، ص ٤٠١، غزل رقم ٥٩٨.

(٦٢) فضولي: ديوان، رقم ١٣٢.

(٦٣) ابن أبي عون: كتاب التشبيهات، تحقيق م. مؤيد خان (لندن/ ليدن، ١٩٦٠)، ص ٥٨.

(٦٤) دولتشاه: تذكرة الشعراء، تحقيق إدوارد جرانڤيل براون (ليدن، ١٩٠٠) ص ١٣٦.

(٦٥) جلال الدين الرومي: ديوان كبير يا كليات شمس. ـ ١٠ جـ، تحقيق بديع الزمان فروزانفر (طهران، ١٩٥٧)، غزل، رقم ١٤٢٥.

(٦٦) سنائي: ديوان، تحقيق مدرّس رضوي (طهران، د. ت) ص ٨٩٩.

(٦٧) نظيري نيشابوري: ديوان، تحقيق مظاهر مصفىّ (طهران، ١٣٤٠ هـ ش / ١٩٦١)، غزل، رقم ٥٢٠.

(٦٨) جامي: ديوان كامل، ص ٨٨٤.

(٦٩) بيدل: ديوان (بمباي، ١٣٠٢ / ١٨٨٥)، ص ٢٠٧.

(٧٠) فاني: ديوان، ص ١٠٠.

(٧١) أصلح: تذكرة جـ ١، ص ١١٨، سطر ٧.

(٧٢) عن التصحيف راجع: حمزة الإصفهاني: التنبيه على حدوث التصحيف، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين (بغداد، ١٩٦٧).

وانظر: A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture الفصل الرابع، الإشارات أرقام ٤ ـ ٦.

(٧٣) بيدل: كليات، ٤ جـ (كابول، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) جـ ١. ص ٥.

(٧٤) كليم: ديوان، غزل رقم ٣١٦.

(٧٥) فاني: ديوان، ص ١٢٤.

(٧٦) قانع: مقالات الشعراء، ص ٤١٢.

(٧٧) بيدل: كليات، جـ ١، ص ٣٢.

(٧٨) نظيري: ديوان، غزل رقم ٤٨٣.

(٧٩) فضولي: ديوان، رقم ٧١.

(٨٠) ميرزا أسد الله غالب: اردو ديوان، تحقيق حامد أحمد خان (لاهور، ١٩٦٩)، ص ١٥٥.

(٨١) غالب: كليات فارسي، ١٧ جـ (لاهور: جامعة البنجاب، د. ت) جـ ٥، قصيدة ٣٦.
(٨٢) إقبال: أسرار خودي (لاهور، ١٩١٥)، سطر ٢٨٥.
(٨٣) أصلح: تذكرة، أ، ص ٥٩٣، سطر ٣٧.
(٨٤) قدسي، في: أصلح: تذكرة، جـ ٣، ص ١٢٤٩. وهذا يذكرنا بقول الشاعر العربي: لكل شيء إذا ما تمّ نقصان (المترجم).
(٨٥) إكرام: أرمغان پاك، ص ٢٣٩.
(٨٦) جعفر بك آصف خان القزويني، في كتاب بداؤني: منتخب التواريخ، ٣ جـ، تحقيق وليام ناسوليز وأحمد علي، ترجمة George S. A. Ranking, W. H. Lowe, and Wolseley Haig (كلكتا، ١٨٦٥ ـ ١٨٨٩، وقد أعيد إصداره في پاتنه: الأكاديمية الآسيوية) جـ ٣، نص رقم ٢١٧، الترجمة ص ٣٠١.
(٨٧) غالب: كليات فارسي، رقم ٢٨٤.
(٨٨) خاقاني: ديوان، ص ٢٠٩.
(٨٩) غالب: كليات فارسي، جـ ١، رقم ٢٨٤.
(٩٠) أنوري: ديوان، تحقيق سعيد نفيسي (طهران، ١٩٥٨)، قصيدة في التوحيد، ص ١٧٥، سطر ١٠.
(٩١) انظر على سبيل المثال: آن ماري شيمل فى كتابها The Triumphal Sun (لندن، لاهاي، ١٩٧٨) فصل: الخط الإلهي Divine Calligraphy.
(٩٢) غالب: اردو ديوان، رقم ١. ولتفسير المراد انظر: آن ماري شيمل في: A Dance of Sparks : Studies in Ghalib's Imagery (نيودلهي، ١٩٧٩) فصل: الخط والشعر.
(٩٣) إكرام: أرمغان پاك، ص ٢٢٧.
(٩٤) إقبال: بال جبريل [جناج جبريل] (لاهور، ١٩٣٦)، ص ٥٠.
(٩٥) إقبال: پيام مشرق [رسالة المشرق] (لاهور، ١٩٢٣)، ص ١١٩.
(٩٦) إقبال: ضرب كليم [ضرب المثل] (لاهور، ١٩٣٧)، ص ١٤.
(٩٧) جامي: لوائح، رقم ٤٠، وبيدل أيضا يربط بين جمع الكتب والقلب المتحجر، (كليات، جـ ١، ص ٢٢٦).
(٩٨) جلال الدين الرومي: ديوان كابر، غزل رقم ٢٤٨١.
(٩٩) جلال الدين الرومي: مثنوى، جـ ٣، سطر ٣٨٤٧.
(١٠٠) فاني: ديوان، ص ٤٢.
(١٠١) أصلح: تذكرة، أ، ص ٣٢٠ (قلندر).
(١٠٢) كيسو دراز: أنيس العشاق (حيدر اباد الدكن، ١٩٤٠)، ص ١٨٨.
(١٠٣) درد: ديوان فارسي، رباعية رقم ٨٢.
(١٠٤) سعدي: كليات، ٢٣، رقم ٥٨٦.

(١٠٥) سنائي: ديوان، ص ٨٠١.

(٥)

(١) سيذكر تاريخ وفاة كل مؤلف عند ذكره لأول مرة، ولن تكرر تلك المعلومة إلا إذا كان السياق يستدعي إعادتها.

(٢) R.S. Humphreys : Islamic History : A Framework for Inquiry طبعة منقحة. برنستون، ١٩٩١، ص ١٨٨.

(٣) الواقع أن الارتباط الوثيق بين «الطبقات» و «التاريخ» قديم جدا، ويرجع إلى عصور الإسلام الأولى. فعناوين عدد كبير من معاجم التراجم تبدأ بكلمة «تاريخ» مثل «التاريخ الكبير» للبخاري و «تاريخ مدينة دمشق» لابن عساكر، كما أن كثيرا من مؤلفي معاجم التراجم يعدّون مؤلفاتهم من كتب التاريخ. فابن خلكان - مثلا - يقول في مقدمة كتابه وفيات الأعيان تحقيق إحسان عباس، ٨ جـ (بيروت، ١٩٧١-١٩٧٥)، جـ ١، ص ١٩ «هذا مختصر في التاريخ». وهناك جدل حول كتاب الوفيات وهل هو كتاب التاريخ الكبير نفسه أم لا. (انظر دراسة إحسان عباس لكتاب الوفيات، في جـ ٨ ص ٦٩-٧١ (الصفحات المرقمة بالأرقام العربية)، والأهم من ذلك أن مؤرخي أواخر العصور الوسطى الإسلامية يضعون مختلف أنواع كتب التراجم مع كتب التاريخ، وعلى رأسهم شمس الدين الذهبي (المتوفى ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م) وقد نقل عنه السخاوي (المتوفى ٩٠٢هـ/١٤٩٦م) في كتابه الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ (القاهرة، ١٣٤٩هـ، ص ص ٨٤ - ١٠٨) وورد النص مترجما في كتاب روزنتال: تاريخ التأريخ الإسلامي A History of Muslim Historigraphy (ليدن، ١٩٥٢)، ص ص ٣١٦-٣٥٨.

وانظر أيضا: السخاوي في الإعلان بالتوبيخ، ص ص ١٠٤-١٦٩، وروزنتال ص ص ٣٥٨-٤٥٠؛ وطاشكبري زاده (المتوفى ٩٦٨ هـ/١٥٦٠م) في مفتاح السعادة، ط٢، (حيدر آباد، ١٩٧٧)، جـ١، ص ٢٣١-٢٤٨، ٢٦٣-٢٦٦ (تحت عنوان: علم التواريخ) وقد ترجمه روزنتال، ص ص ٤٥٢-٤٥٦ ؛ وحاجي خليفة (المتوفى ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) في كتابه كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة بالأوفست عن طبعة اسطنبول، منشورة في بغداد، د.ت)، جـ١، ص ٢٧١-٢٣٣ (تحت عنوان: علم التأريخ) وجـ ٢، ص ١٠٩٥-١١٠٧ (تحت عنوان: علم الطبقات).

(٤) كثير من المؤلفات عن التاريخ والتأريخ الإسلامي تذكر معاجم التراجم. انظر:

- هاملتون جب: مادة «تاريخ» في دائرة المعارف الإسلامية، ط١، الملحق ص ٢٣٣- ٢٤٥.

● I. Lichtenstadter : Arabic and Islamic Historiography :
Muslim World، ع ٣٥ (١٩٤٥)، ص ص ١٢٦ـ١٣٢.
● F. Rosenthal : A History of Muslim Historiography
ص ص ٨٨ ـ ٩٤.
● R. S. Humphreys : Islamic History
ص ص ١٨٨ـ٢٠٧.
● Sir Hamilton Gibb : Islamic Biographical Literature, in Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P.M. Holt
(لندن، ١٩٦٢) حيث يقول في ص ٥٤: «إن تأليف معاجم التراجم في اللغة العربية ارتبط بالتأليف التاريخي، وتطور معه في آن واحد». ويذهب روزنتال في ص ٨٩ من كتابه المذكور أعلاه إلى أبعد من ذلك، فيقرر أنه «في أذهان كثير من المسلمين أصبح التاريخ مرادفا للتراجم». وكثير من الأفكار التى أوردها ت. خالدي في مقاله Islamic Biographical Dictionaries: A Prelimenary Assessment المنشور في مجلة Muslim World، ع٦٣ (١٩٧٣)، ص ص ٥٢ـ٦٥ مبني على العلاقة بين التاريخ والتراجم.

(٥) روزنتال، مرجع سابق، ص ص ٨٨ـ٨٩، حيث يذكر المادة التراجمية في المؤلفات التاريخية اليونانية والرومانية.

(٦) ذكر روزنتال في كتابه المذكور آنفا (ص ٨٩) أن كتب التراجم شاركت في التأريخ الإسلامي منذ البداية، وأنها احتلت مكانة بارزة فيه.

(٧) في ص ص ٨٩ـ٩٠ من كتابه المذكور أعلاه يذكر روزنتال من بين تلك الأسباب الاهتمام بسيرة النبي محمد ﷺ، والصراع المذهبي في الإسلام، والقناعة الكاملة بأن كل التيارات السياسية كانت نتاج أفراد وينبغي أن تفهم في ضوء سيرهم، بل إن تاريخ مختلف فروع المعرفة كان يُنظر إليه على أنه مجموعة تراجم للعلماء البارزين في تلك الفروع، (ص ٨٩). وهذه النقطة الأخيرة ذكرها أيضا جب في مقاله Islamic Biographical Literature، ص ٥٤.

(٨) بالنسبة إلى الدراسات المختصرة انظر: مادة «طبقات» التي كتبها هفننج في دائرة المعارف الإسلامية Encyelopaedia of Islam (الطبعة الأولى) الملحق، ص ص ٢١٤ـ٢١٥.

● M. Abiad : "Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes", Bulletin d'Etudes Orientales. ع ٣١ (١٩٧٩/١٩٨٠)، ص ص ٧ـ١٥،
وبالنسبة إلى الدراسات المفصلة انظر:
● I. Hafsi: "Recherches sur le genre tabaqat,"

Arabica ع ٢٣ (١٩٧٦)، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٦٥، ع ٢٤ (١٩٧٧)، ص ص ١ ـ ٤١، ١٥٠ ـ ١٨٦.

- P. Auchterlonie : Arabic Biographical Dictionaries : A Summary Guide and Bibliography. (درم، ١٩٨٧) عكس ما فعله حفصي في مقاله المذكور آنفا، فإن أوشترلوني يقتصر على المؤلفات المنشورة، وعلى أكثرها شهرة وشمولا وفائدة (كما يقول في ص ١). وكل المؤرخين المسلمين في العصور الوسطى المذكورين في الإشارة المرجعية رقم ٣، ص ١٢٤ يذكرون معاجم التراجم التي يعرفونها.

وانظر أيضا:

- O. Loth : "Ursprung und Bedeutung der Tabakat vornehmlich der des Ibn Sa'd, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft"، ع ٢٣ (١٨٦٩)، ص ص ٥٩٣ ـ ٦١٤.
- G. Levi Della Vida

مادة «سيرة» في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الأولى)، جـ ٤، ص ص ٤٣٩ـ٤٤٣.

- N. Abbott : Studies in Arabic Literary Papyri, 1 : Historical Texts (شيكاغو، ١٩٥٧)، ص ص ٥ـ٣١ وخاصة ص ص ٧ـ٨.
- W. al-Qadi "Biography". in Companion to Arabic Literature. ed. J. Meisami. (لندن، روتلدج)

(٩) مثل كتابات جب وخالدي المذكورة من قبل، لكن أهمها مؤلفات روزنتال وهمفريز. وقد تضمنت المقالة المسهبة التي كتبها حفصي نظرات تحليلية كثيرة، لكنها لم تظهر بشكل واضح.

(١٠) يقول خالدي على سبيل المثال: «إن الهدف النهائي لكل هؤلاء المؤلفين هو التهذيب الأخلاقي وإكساب المهارة التي تمكن المسلم من فهم دينه وممارسته على وجه أفضل»، في حين يرى «جب» (في ص ٥٤) «أن الفكرة التي تسيطر على معاجم التراجم القديمة هي أن تاريخ الأمة الإسلامية هو ـ أساسا ـ من صنع أفراد أسهموا في تشكيل ثقافتها الخاصة، وهؤلاء الأفراد (وليس الحكام السياسيون) هم الذين يمثلون القوى الفاعلة في المجتمع الإسلامي، وإسهاماتهم الفردية جديرة بأن تسجل للأجيال التالية».

(١١) هناك اتفاق بين العلماء على أن معاجم التراجم محلية وليست «مستوردة»، وأنها نتاج عربي إسلامي. انظر المصادر التالية التي سبق ذكرها: جب: ص ٥٤، خالدي: ص ٥٣، أبيض: ص ٩.

(١٢) يرى العلماء المحدثون أن هناك فروعا من المعرفة مهدت لمعاجم التراجم أهمها: التاريخ ومصطلح الحديث. انظر المؤلفات التي سبق ذكرها لكل من Loth ص ص ٥٩٣ ـ ٦٠١، Heffening ص ٢١٥، Gibb ص ٥٤، خالدي ص ص ٥٣، ٥٩ـ٦٠، حفصي ص ٢٢٧.

(١٣) هذه النقطة تتداخل مع سابقتها إلى حدّ ما. ويضاف إلى التاريخ ومصطلح الحديث الكتب التي تتحدث عن أيام العرب (وهي حروبهم قبل الإسلام)، وكتب الأنساب والمآثر والمثالب والأدب والتراجم. انظر: المصادر التي سبق ذكرها لكل من: Loth ص ص ٥٩٨ ـ ٥٩٩، Della Vida ص ٤٤٠، Lichtenstadter ص ١٢٩، روزنتال، ص ٨٨، جب ص ٥٤ـ٥٨، وبصفة أساسية: أبيض ص ص ٩ـ١٢.

(١٤) التنظيم في هذه الفئة من الكتب تناوله، بصفة خاصة، كل من أبيض وحفصي.

(١٥) من الصعب جدا حصر هذه المعايير، لأنها تتفاوت تفاوتا شديدا من مؤلف إلى آخر. انظر مقال: «جب» السابق ذكره، ص ٥٥، ومقال خالدي ص ص ٦٠ـ٦٢.

(١٦) مثل اسم الشخص ونسبه ومجال تخصصه وصنعته وشيوخه وتلاميذه، وتاريخ وفاته وفضائله ونوادره وأصحابه وغير ذلك. انظر مقال «جب» ص ص ٥٦ـ٥٧، وكتاب روزنتال ص ص ٩٠ـ٩١، ومقال خالدي ص ٦٢ـ٦٤. وقبل هذا كله كتاب همفريز السابق ذكره، ص ص ١٩٠ـ١٩٣.

(١٧) مثل روزنتال وهمفريز. وقد اهتم خالدي بالفترة المتأخرة من العصور الوسطى (من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي حتى القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي)، وأورد حفصي كثيرا من الملاحظات الخاصة بتطور هذا النوع من التأليف ولكن الطريقة التي كتب بها مقاله لم توضح تلك الملاحظات، وشتتتها هنا وهناك. وعلى رغم ما يوحي به عنوان مقال أبيض، إلا أنه لم يذكر شيئا ذا بال عن تطور هذا النوع من الكتب.

(١٨) ذكر همفريز مظهرا من مظاهر هذه العلاقة، وذلك في دراسته لتطور المعيار الخاص بما تضمه معاجم التراجم من شخصيات. ففي معرض مقارنته بين المعاجم الأولى وتلك التي ألفت في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، يقول في ص ١٨٩ من كتابه السابق ذكره «إن المعاجم الأولى حاولت أن تقدم تغطية شاملة لمجالات واسعة كالمحدّثين أو الشعراء، لكننا في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي نجد ميلا متزايدا إلى الاقتصار على فئات معينة يحدُّها مكان الإقامة أو الفرقة الدينية أو المذهب الفقهي... إلخ. ومثل هذا التغير في معايير السعة (مَنْ يدخل ومن لا يدخل) له دلالات ثقافية مهمة، فلم يعد إسلام المرء يقاس بالتزامه بالكتاب والسنة، وإنما بالطريقة التي يفسرهما بها، أو بالمكان الذي يمكن أن يوضح هويته الثقافية (وإن لم يكن ذلك أمرا حتميا)».

(١٩) يرى «جب» ـ على سبيل المثال ـ في ص ٥٤ من مقاله السابق ذكره أن معاجم التراجم تحتاج إلى دراسة «دلالتها على تغير الاتجاهات والتيارات الاجتماعية والثقافية أو ثباتها».

(٢٠) يلاحظ كثير من الباحثين أن معاجم التراجم الأولى ركزت على الدين بصفة أساسية، ثم بدأت توسع دائرتها بعد ذلك (انظر الحاشية السابقة). ويشير «جب» في ص ٥٨ من مقاله المذكور أعلاه إلى أن هذه المعاجم «توضح الأنشطة الاجتماعية للمرأة وتبرز مكانتها في المجتمعات الإسلامية»، وأن «الزراعة والصناعة لا تمثل فيها إلا تمثيلا ضئيلا... كما أهملت الأنشطة التجارية والاقتصادية في كتب تراجم العصر المملوكي وما تلاه». كما يلاحظ همفريز في كتابه المذكور سابقا (ص ١٨٩) أنه «مما يلفت الانتباه أن كتب التراجم قد أهملت الفئات المنتجة في المجتمع كالفلاحين والتجار والحرفيين، وعلى رغم وجود قلة منهم إلا أنهم يذكرون تحت مسميات أكثر احتراما».

(٢١) بعض الباحثين، وخاصة حفصي في ص ص ٢٢٩ـ٢٣٤ من بحثه السابق ذكره، ومن قبله هفننج (في ص ص ٢١٤ـ٢١٥من مقاله) ناقشا المعاني المتعددة لكلمة «طبقات». والتعريفات، التي قدمها حفصي بصفة خاصة، واضحة تماما وتظهر المعاني المتعددة التي استخدم فيها المصطلح عبر العصور، يقول (ص ٢٢٩) «إن مصطلح «طبقة» المفرد يبين درجة مجموعة من الشخصيات لعبت دورا فى التاريخ، وتشترك في صفة معينة»، ويضيف في ص ٢٣٠ أن «الطبقة كانت عبر الزمن تدل على فئة أو قيمة أو جيل أو ميزة أو درجة أو فرقة». ويقول في ص ٢٣٣ إن «الطبقة تعكس أيضا فكرة التدرج». أما هفننج فتعريفه مختصر ومباشر بدرجة أكثر، حيث يقول إن «الكلمة حينما تستخدم للدلالة على المكان تعني: الشيء الموضوع فوق شيء آخر، أما حينما تستخدم للدلالة على الزمان فإنها تعني: الشبيه أو الشيء يتبع بعضه بعضا... وخاصة جيلا أو فئة... وفي مجال الحديث يطلق اللفظ على الذين سمعوا الأحاديث من سابقيهم ونقلوها إلى مَنْ بعدهم».

(٢٢) انظر الهامش رقم ٤.

(٢٣) كلمة «مشيخة» و «برنامج» مترادفتان، لكن المصطلح الأول يستخدم في الشرق الإسلامي والثاني يستخدم في الغرب الإسلامي. وفي الأندلس والمغرب يستخدم مصطلح فهرسة (كما في فهرسة ابن خير).

(٢٤) هناك معاجم أخرى أقدم، لكنها فقدت، ومن ثم يتعذر تحديد طريقة بنائها، ومنها: طبقات أهل العلم والجهل لواصل بن عطاء (المتوفى ١٣١هـ/ ٧٤٨م)،

وطبقات الشعراء لليزيدي (المتوفى ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) وطبقات الفقهاء والمحدّثين، وطبقات من روى عن النبي ﷺ للهيثم بن عدي (المتوفى ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، وطبقات الفرسان لأبي عبيدة (المتوفى ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م). انظر ص ٢١٥ من مقال هفننج السابق ذكره (وقد نقله أبيض في ص ١٤ من مقاله المذكور آنفا). وانظر أيضا ص ٢٤٥ من مقال حفصي المذكور سابقا. وينبغي ألا ننسى أن كتاب ابن سعد شديد الشبه بكتاب أستاذه الواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م) وهو من جيل اليزيدي والهيتم بن عدي وأبي عبيدة.

(٢٥) انظر الحاشية رقم ٢ ص ٨٢.

(٢٦) الفهرست (تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١)، ص ص ١٠٥، ١٠٦.

(٢٧) المصدر السابق، ص ١٠٨، ١١٠.

(٢٨) المصدر السابق، ص ١١٢.

(٢٩) للتعرف على هذا الكتاب وطريقة تنظيمه، انظر الدراسة القديمة التي كتبها Loth وذكرت في الإشارة المرجعية رقم ٤، وخاصة ص ص ٦٠٣ـ٦٠٥، ومقال «جب» المذكور سابقا ص ص ٥٤ـ٥٥ (حيث يعرض طريقة تنظيم الكتاب باختصار)، وكذا ص ص ٢٢٩ـ٢٣٠، ٢٤٢ـ٢٤٤ من مقال حفصي المذكور سابقا الذي يعرض فيه طريقة تنظيم الكتاب والمعيار الذي احتكم إليه ابن سعد بلا تفصيل.

(٣٠) كتاب الطبقات الكبير لابن سعد (تحقيق إدوارد سخو. ليدن، ١٩٠٥ـ١٩٤٠)، جـ٣، ص ١.

(٣١) لبيان أهمية ترتيب الأقاليم بهذا الشكل، انظر آخر القسم الأول.

(٣٢) حيث إن مصطلح «طبقة» لا يشير إلى عنصر الزمن وحده (مع أن ابن سعد يذكر «العُمر» في بعض المواضع). انظر: معنى طبقة في هامش رقم ٢١.

(٣٣) انظر: ابن سعد، جـ ٦، ص ٩٠ وما بعدها.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٨٤ وما تلاها.

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٥١ وما تلاها.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١١٥ وما تلاها.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٢٦ وما تلاها.

(٣٨) تجدر الإشارة إلى أن المؤلف خصص مجلدا كاملا لتراجم النساء. ويبدأ بنساء بيت النبي ﷺ ثم بناته وعماته وأزواجه، ثم النساء اللائي بايعنه من قريش وحلفائها ومواليها، ثم المهاجرات، ثم الأنصاريات، ثم النساء اللاتي لم يروين عن النبي ﷺ (المترجم).

(٣٩) خصص المجلد التاسع والأخير من النسخة المطبوعة لتعليقات المحقق.

(٤٠) بالنسبة إلى طريقة تنظيم هذا الكتاب انظر ص ص ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٦ من مقال حفصي الذي سبقت الإشارة إليه. وفي مقدمة أفضل طبعات الكتاب (وهي التي حققها الشيخ محمد محمود شاكر، ط٢. القاهرة، ١٩٧٤) يقدم المحقق دراسة ممتازة عن الكتاب يتحدث فيها عن طريقة تنظيمه.

(٤١) انظر ما كتبه همفريز وسبق ذكره في الهامش رقم ١٨.

(٤٢) جيم لندسي Jim Lindsay من وست مونت كوليج. لفت انتباهي إلى احتمال وجود ذيل أقدم يسمى ذيل تاريخ مواليد العلماء ووفياتهم، ألفه عبد العزيز بن أحمد الكتاني (المتوفى ٤٦٦هـ/١٠٧٤م). ويمكن أن يكون هذا الكتاب ذيلا لكتاب تاريخ مواليد العلماء ووفياتهم لمحمد بن عبد الله الرَّبَاعي (المتوفى ٣٧٩هـ/٩٨٩م). وقد نشر الكتابان في الرياض في عامي ١٩٨٩، ١٩٩٠ على التوالي. وكما أن لندسي لم ير هذين الكتابين، فإنني لم أتمكن من رؤيتهما ولا من التحقق من مؤلفيهما.

(٤٣) عن هذه الظاهرة في الأندلس راجع ما ذكره ابن بسام في مقدمة كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» (تحقيق إحسان عباس. بيروت، ١٩٧٩)، جـ ١، ص ص ١١ـ١٦.

(٤٤) نقلها كتاب نفح الطيب للمقري (تحقيق إحسان عباس. بيروت، ١٩٦٨)، جـ ٣، ص ص ١٥٦ـ١٧٩.

(٤٥) كتب ابن سعيد المغربي أيضا تكملة لهذه الرسالة. وكذلك فعل الشاقندي. انظر المرجع السابق، ص ص ١٧٩ـ٢٢٢.

(٤٦) ظهرت بعض الكتب قبل ذلك بفترة وجيزة، لكنها ليست معاجم تراجم بالمعنى الدقيق للكلمة. فكتاب بغداد لابن أبي طاهر طيفور (المتوفى ٢٨٠هـ/٨٩٣م) الذي وصلنا جزء منه (نشر في بغداد، ١٩٦٨) تقويم أدبي وليس معجم تراجم، وتاريخ واسط لبَحْشَل (المتوفى ٢٩٢هـ/٩٠٥م) الذي حققه كوركيس عواد ونشر في بغداد، ١٩٦٧ شبيه بمعظم كتب تراجم المدن من حيث إنه يبدأ بتعريف بمدينة واسط، ولكن المداخل فيه يصعب وصفها بأنها تراجم على الإطلاق، صحيح أن عناوينها تحمل أسماء أشخاص، لكن المادة الموجودة تحت تلك العناوين تقتصر على الأحاديث التي رواها هؤلاء الأشخاص. ولهذا فالكتاب أقرب إلى كتاب التاريخ الكبير للبخاري وأمثاله. انظر: روزنتال: مرجع سابق، ص ص ٨٣، ١٤٤ـ١٤٥.

(٤٧) صدر في طهران، ١٣٥١هـ وترجمه إلى الإنجليزية Richard N. Frye ونشر في كمبردج سنة ١٩٥٤ بعنوان The History of Bukhara.

(٤٨) انظر: يتيمة الدهر (طبعة دمشق، بيروت، ١٩٧٩)، جـ ١، ص ص ٨ ـ ٩.

(٤٩) إلى جانب معيار الزمان، حيث يقتصر على الترجمة للمعاصرين.

(٥٠) الذخيرة، جـ ١، ص ص ٢٢-٢٣.

(٥١) ابن سعيد الأندلسي، المغرب في حلي المغرب (تحقيق شوقي ضيف. القاهرة، ١٩٥٣)، جـ ١، ص ٣٢.

(٦)

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٤ جـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٦٧)، جـ٢، ص ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) مراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ١٩٧٤)، ص ١٠٦.

(٣) انظر مقولة: «أضعف من حُجّة نحوي» في كتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٨ جـ تحقيق إحسان عباس (بيروت، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢) جـ ١، ص ص ١١٩. وقد عرض ابن مضاء القرطبي نماذج من التعليلات الواهية للنحاة في كتابه الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة، ١٩٤٧). وانظر أيضا: ف. طرازي: في أصول اللغة والنحو (بيروت، ١٩٦٩)، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤) السيوطي: سبب وضع علم العربية، في: التحفة البهية والطرفة الشهية (القسطنطينية، ١٨٨٥)، ص ٤٩، ولمزيد من المعلومات عن أوائل النحاة العرب انظر: R. Talmon: Who Was the First Arab Grammarian? A New Approach to an Old Problem. Zeitschrift für arabische Linguistik 15 (1985), pp. 128-146.

(٥) ابن الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي (بغداد، ١٩٧٠) ص ٢٠. ويذكر ابن النديم أنه رأى أربع ورقات من الورق الصيني تحتوي على بعض كتابات أبي الأسود النحوية بخط يحيى بن يعمر. انظر: الفهرست، تحقيق رضا تجدد (طهران، ١٩٧١)، ص ٤٦. ومع ذلك فمن المشكوك فيه أن يكون العرب قد عرفوا الورق الصيني في زمن يحيى (المتوفى ١٢٩هـ/ ٧٤٦م). ولو أن ابن النديم قد رأى هذه الأوراق حقا، فالمرجح أن تكون مزورة.

(٦) إلى جانب السيوطي وابن الأنباري انظر: ابن سلام: طبقات الشعراء، تحقيق ج. هل (ليدن، ١٩١٦)، ص ٥ والزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ١٩٧٣)، ص ص ١١ ـ ١٢.

(٧) وذلك ما تركز عليه المصادر، وكثيرا ما تذكر أخطاء مثل: «ما أشدُّ الحر» بدلا من: «ما أشدَّ الحرَ»، و«أن الله بريء من المشركين ورسولِه» بدلا من «رسولُه».

(٨) كتاب سيبويه، ٢ جـ. (بولاق، ١٣١٦ ـ ١٣١٧هـ/ ١٨٩٨ ـ ١٨٩٩م، وقد أعيد طبعه في بغداد، ١٩٦٥)، جـ١، ص ٢.

(٩) طبقات الشعراء لابن سلام، ص ٥ ؛ طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ص ٢١. ومن المشكوك فيه أيضا الزعم بأن نصر بن عاصم هو الذي «فتق القياس»، فهذا الإدعاء لا يستقيم مع الإسهامات النحوية لنصر، وهي شبيهة بإسهامات أبي الأسود. انظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي، ٤ جـ. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ١٩٥٠ ـ ١٩٧٣)، جـ٣، ص ٣٤٣.

(١٠) بالنسبة إلى المرات التي ذكر فيها هذا النحوي وغيره من النحاة في الكتاب، انظر: W. Reuschel: al-Halil ibn Ahmad, der Lehrer Sibawaihs, als Grammatiker (برلين، ١٩٥٩)، ص ص ٦٧ ـ ٧٥، والإضافات والتصويبات التي ذكرها G. Troupeau في مقاله: "À Propos des grammairiens cités par Sibawayhi dans le kitab" المنشور في مجلة Arabica ع ٨ (١٩٦١)، ص ص ٣٠٩ ـ ٣١٢. وانظر أيضا: G. Troupeau: Lexique-Index du "kitab" de Sibawayhi (باريس، ١٩٧٦) ص ص ٢٧٧ ـ ٢٣١، وكذا الكشافات التى أعدها عبد السلام هارون للكتاب (طبعة القاهرة، ١٩٧٧)، ص ص ١٨١ ـ ١٩٦.

(١١) وممن ذهب إلى هذا الرأي أحمد مكي الأنصاري في بحثه: «التيار القياسي في المدرسة البصرية» مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مج٢٤ (١٩٦٢)، ص ٢٠.

(١٢) يصفه شوقى ضيف بأنه «أستاذ المدرسة البصرية». انظر كتابه: المدارس النحوية (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ٢٢، وانظر أيضا مقال M. S. Belguedj بعنوان: "La démarche des premiers grammairiens arabes dans le domaine de la syntaxe" المنشور في مجلة Arabica ع ٢٠ (١٩٧٣)، ص ص ١٦٨ـ١٨٥.

(١٣) هذا عكس تفسير شوقي ضيف لوجهات نظر عيسى بن عمر في كتابه: المدارس النحوية، ص ٢٥.

(١٤) انظر على سبيل المثال: الكتاب جـ١، ص ٢٧٢ حيث يجيز النصب في «هذا أول فارس مقبلا» استنادا إلى نصب: «هذا رجلٌ منطلقا» على الظرفية وانظر أيضا: الكتاب، جـ١، ص ٣١٢ حيث يقرأ: يامطرا مشبهًا إياها بـ: يا رجلا ويشرح النصب بالتنوين في كليهما.

(١٥) طبقات النحويين، ص ص ٣٥، ١٥٩.

(١٦) الكتاب، جـ١، ص ص ٢٣٨، ٣١٦ ؛ جـ٢، ص ص ١٦٧، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣٥٨، ٤١٧. ولاحظ أن أبا عمرو كان أحد القراء السبعة المشهورين.

(١٧) المرجع السابق، جـ١، ص ص ٢٥٣، ٤٣٧، ٤٤٦.

(١٨) المرجع السابق، جـ١، ص ص ٢٩٣، ٣٢٠، ٣٩٦؛ جـ٢، ص ص ٨١، ١٦٧.

(١٩) المرجع السابق، جـ١، ص ص ٢٠٨، ٢٦٥ ؛ جـ٢، ص ص ١٥، ٢٨، ٦٣، ١٤٩، ٢٠٨، ٢٣٧.
(٢٠) طبقات النحويين، ص ٤٠.
(٢١) في مجالس العلماء، للزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون (ط٢، الكويت، ١٩٨٣)، ص ١٢٤. ولأبي الخطاب مجلس واحد (رقم ٧٥) وهو في اللغة.
(٢٢) الكتاب، جـ١، ص ص ٤٠، ١٠٣، ١٥٣، ٢٧١، ٣٦٩، ٤٦٢ ؛ جـ٢ ص ص ١٢، ١٧. وبالنسبة إلى بقية النصوص، راجع:
Troupeau: Lexique-Index ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٢٣) بالإضافة إلى ما كتبه روتشل وتروبو، انظر: أحمد مكي الأنصاري: يونس البصري: حياته وآثاره ومذاهبه (القاهرة، ١٩٧٣)، ص ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.
(٢٤) الكتاب، جـ١، ص ص ١٧٣، ٢٣٦.
(٢٥) المرجع السابق، جـ١، ص ص ٢٥، ٧٧، ١٣١، ١٤٠، ١٦١، ١٨٢، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٤١، ٢٥٣، ٢٨٩، ٣٣٣، ٣٥٩، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٦٨، ٤٨٦ ؛ جـ٢، ص ص ٥٤، ١٦٠، ١٧٤.
(٢٦) المرجع السابق: جـ١، ص ص ١، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٩٣، ٣٦٠، ٣٩٧، ٤٥٣؛ جـ٢، ص ص ٢٣، ٤٨، ٥٣، ٦٣، ٧٤، ٨١.
(٢٧) انظر على سبيل المثال: الكتاب، جـ١، ص ص ١١٥، ١٧٤، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢١٣، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٧٥، ٢٨٤، ٣١١، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٤٥، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٢، ٣٧٩، ٣٨٢، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٧٠؛ جـ٢، ص ص ٢٦، ٣١، ٣٥، ٥٤، ٧٠، ٧٣، ٨٨، ١١٠، ١١٣، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧، ١٤٢، ١٤٨، ١٥٣، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٢٦، ٢٤٩، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨٨، ٣٨٨.
(٢٨) من أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في الكتاب، جـ١، ص ص ١٤٧، ١٧٣، ٢٥٢، ٢٥٦، ٣٢٨، ٣٩٨، ٤١٢.
(٢٩) من الأمثلة على ذلك الاسم المركب (جـ٢، ص٥٠) والإشمام (جـ ٢، ص ٢٨٣).
(٣٠) مثل جمع أداة الاستفهام «مَنْ» على «منون». انظر: الكتاب جـ١، ص ٤٠٢؛ السيوطي: همع الهوامع شرح جمع الجوامع (القاهرة، ١٩١٩) جـ٢، ص ١٥٣. وشبيه بهذا أنه يجيز قول «إياك زيدا» استنادا إلى شاهد من الشعر (جـ١، ص ١٤٠ ؛ وقارن بـ: الزبيدي: طبقات النحويين، ص ٥٣).
(٣١) Reuschel: al-khalil, p. 18.
(٣٢) السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق أحمد محمد قاسم (القاهرة، ١٩٧٦)، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٣٣) الكتاب، جـ١، ص ص ١٦٧، ١٩٤، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٤٢، ٢٥٧، ٢٨٣، ٢٩٣، ٣٩٥، ٤١٥، ٤٣٣، ٤٣٧؛ جـ٢، ص ص ١٨، ١٠٧، ١٥٧، ٢١٥. وانظر أيضا: Troupeau: Lexique NHW حيث تُذكر ثلاث إشارات أخرى ولكنها متصلة بالمواضع السبعة عشر.

(٣٤) هذا المصطلح درسه M. G. Carter في مقال له بعنوان: Les origines de la grammaire arabe منشور في Revue des Études Islamiques ع ٤٠ (١٩٧٢)، ص ص ٦٩ ـ ٩٧.

(٣٥) الفيروزآبادي: البلغة في تاريخ أئمة اللغة، تحقيق محمد المصري (دمشق، ١٩٧٢)، ص ص ١٨٠ ـ ١٨١، والسيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥)، ص ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٣٦) يلاحظ أن الزبيدي يذكره ضمن اللغويين في كتابه طبقات النحويين واللغويين، ص ١٦١.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٦٣، وانظر: نزهة الألباء، ص ص ٩٠ ـ ٩١.

(٣٨) خلف الأحمر: مقدمة في النحو، تحقيق عز الدين التنوخي (دمشق، ١٩٦١)، ص ٣٤.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٤١) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٤٢) رمزى بعلبكي: The relation between nahw and balaga : a comparative study of the methods of Sibawayhi and Gurgani Zeitschrift für arabische linguistik ع ١١ (١٩٨٣)، ص ٧.

(٤٣) بالنسبة إلى النحاة الذين عدوا الحديث مصدرا أساسيا للمعلومات اللغوية، والذين عارضوا هذا الرأي، انظر: البغدادي: خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب (بولاق، ١٢٩٩) جـ١، ص ٣ ـ خديجة الحديثي: موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف (بغداد، ١٩٨١)، الفصل الثالث، ص ص ١٩١ ـ ٣٦٥.

(٤٤) انظر القسم الخاص بالمصطلحات في: ج. ن. عبابنه: مكانة الخليل بن أحمد في النحو العربي. (عمان، ١٩٨٤)، ص ص ١٥٧ ـ ١٧٦.

(٤٥) مثل إضافة اسم الآلة واسم المرّة. ولمزيد من الأمثلة انظر: شوقي ضيف: المدارس النحوية، ص ص ٦١ ـ ٦٢.

(٤٦) محمد بن يزيد المبرد: كتاب المقتضب، ٤ جـ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة (القاهرة، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، جـ٣، ص ١٤٧.

(٤٧) المرجع السابق، جـ١، ص ١٧٧.

(٤٨) انظر: الكتاب، جـ١، ص ٢٩٠؛ جـ٢، ص ص ١٢٧، ٢٧٨، ٣٦٧.

(٤٩) انظر على سبيل المثال: المقتضب، جـ٢، ص ص ٢٢، ١١٦ ـ ١١٧، ١٣٢ ـ ١٣٣. وللدلالة على رفض المبرد للرواية من مصادر أخرى، انظر: ابن السراج: كتاب الأصول في النحو، ٣ جـ، تحقيق عبد الحسين الفتلي (بغداد، ١٩٧٣)، جـ١، ص

١٢٣. وابن جني: الخصائص، ٣ جـ، تحقيق محمد عبد الحليم النجار (القاهرة، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، جـ١، ص ٧٥. وبخصوص الاستخدامات التي رفضها المبرد وقبلها سيبويه أو وصفها بأنها ضعيفة ولكنها لا ترفض، توجد خمسة أمثلة في الكتاب جـ١، ص ص ٢٣٥، ٤٣٥ ؛ جـ٢، ص ص ٢١، ١٤٤، ٢٩٤، والفقرات المقابلة لها في المقتضب هي: جـ٢، ص ص ١٤٦، ٧٢ ـ ٧٣، ٢٤٩، ٣٣٦ ؛ جـ١، ص ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٥٠) انتصار سيبويه على المبرد، في: المقتضب، جـ٣، ص ٣١٣ هامش.

(٥١) من الأمثلة على ذلك الموافقة على أن الفعل الضمني هو العامل الذي ينصب في أسلوب النداء (الكتاب، جـ١، ص ٣٠٣. المقتضب، جـ٤، ص ٢٠٢)، وأن «الابتداء» هو العامل الذي يسبب رفع المبتدأ (الكتاب، جـ١، ص ٢٧٨ ؛ المقتضب، جـ٢، ص ٤٩). وبالنسبة للاعتراض على ذلك انظر مناقشة «المستثنى» (في الكتاب، جـ١، ص ٣٦٩ ؛ المقتضب، جـ٤، ص ٣٩٠) وجواب الشرط (في الكتاب، جـ١، ص ٤٤٩ ؛ المقتضب، جـ٢، ص ٨٢).

(٥٢) كما في الكتاب، جـ١، ص ص ٢٧، ٣٧، ٦٤، ٧٤، ٧٩، ٩٢، ١٠٤، ١٠٨، ١٢١، ١٣٤، ١٧٩، ٢٠٢، ٢٢٨، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٧٧، ٣٤٥، ٣٦٠، ٣٦٢، ٤٤٠، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٥.

(٥٣) المرجع السابق، جـ١، ص ٣٦٩.

(٥٤) مثال ذلك: جـ١، ص ص ٣، ٤٨، ٢٣١، ٢٤٥، ٣٤٧ ؛ جـ٢. ص ٦١. وانظر أيضا F. Praetorius: Die grammatische Rektion bei den Arabern. Zeitschrift der deutschen morgenländischen gesellschaft ع٦٣ (١٩٠٩)، ص ٤٩٩ حيث يشير إلى مصطلحات متخصصة مرتبطة بالعوامل لا توجد في كتاب سيبويه.

(٥٥) كما في المقتضب، جـ٢، ص ٥ ؛ جـ٤، ص ٣٠٢ على سبيل المثال.

(٥٦) المرجع السابق، جـ٢، ص ص ١٠، ٧٥.

(٥٧) المرجع السابق، ج٢، ص ص ٦، ٧، ٣٨، ٣٤٥.

(٥٨) المرجع السابق، جـ٤، ص ص ١٥٦، ٣٠٠.

(٥٩) الكامل، ص ص ١٦٣، ٤٤٨.

(٦٠) المقتضب، جـ٤، ص ٣١٧.

(٦١) المقتصب، جـ٤، ص ٨٠.

(٦٢) كما في كتاب العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، للجرجاني، تحقيق البدراوي زهران (القاهرة، ط٢، ١٩٨٨).

(٦٣) المقتضب، جـ٣، ص ١٤٢.

(٦٤) المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٦٩، جـ٣، ص ١٦٦.

(٦٥) المرجع السابق، جـ٢، ص ١٥٣.

(٦٦) المرجع السابق جـ٣، ص ص ١٠١، ٢١٧.

(٦٧) قابل تعبير «باب أنّ وإنّ بجميع علله» (الكامل، ص ٤٩) بـ «وهذا يُشرح على حيله بجميع علله» (المقتضب، جـ٢، ص ص ٣١ ـ ٣٢).

(٦٨) المقتصب، جـ١، ص ٢٧١.

(٦٩) المرجع السابق، جـ٢، ص ص ١٦٣ ـ ١٦٩، وخاصة ص ١٦٦ رقم ١٢/١، ص ١٦٧ رقم ١/١.

(٧٠) المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٠٤.

(٧١) قارن على سبيل المثال: الكتاب، جـ٢، ص ١٥٣ بالمقتضب جـ٣، ص ١٩ فهما يتحدثان عن الفتحة في الفعل الناقص المسند إلى نون التوكيد، وكذا: الكتاب، جـ٢، ص ٣٦ ـ ٣٨ بالمقتضب، جـ٣، ص ٣٧٤ والكامل، ص ٢٦٨ والأصول فى النحو لابن السراج، جـ١، ص ٤٢٤ ؛ جـ٢، ص ٩٠ بخصوص الكسرة الأخيرة الموجودة في صيغ المؤنث على وزن «فعالي».

(٧٢) المقتضب، جـ٢، ص ١٣٦.

(٧٣) الكتاب، جـ٢، ص، ٢٩٤ .

(٧٤) المقتضب، جـ١، ص ٢٧٠.

(٧٥) الكتاب، جـ٢، ص ، ١٥٤.

(٧٦) المقتضب، جـ٣، ص ص ٢١ـ٢٢.

(٧٧) المقتصب، جـ٤، ص ، ٢٨١

(٧٨) الكتاب، جـ٢، ص ٢٦٠ ـ

(٧٩) المقتضب، جـ٤، ص ٢٩٧، وقارن بـ الكامل، ص ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٨٠) الكتاب، جـ١، ص ٧٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٩٣ .

(٨١) المقتضب، جـ٢، ص ٣ و ٤ ؛ جـ٤، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٦ ويقصد بالفنقلة قولهم: فإن قلت...

(٨٢) المقتضب، جـ١، ص ٣٦، جـ٤، ص ٨. وانظر أيضا استخدامه للإحالة في المجلس ٥٥ من مجالس الزجاجي، ص ٩٦، وفي الخصائص لابن جني، جـ١، ٨٩.

(٨٣) المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٧٤، جـ ٤، ص ٨٠.

(٨٤) المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٨٠، وقارن بما كتبه أبو البقاء في الكليات (القاهرة، د.ت)، ص ٣٥٨.

(٨٥) بالنسبة إلى علاقة البلاغة بالنحو وانفصالها عنه، والمقارنة المفصلة بين أكبر شخصيتين في المجالين وهما سيبويه والجرجاني، انظر مقالي المنشور في: Zeitschrift für arabische Linguistik ع١١ (١٩٨٣) ص ٧ وقد سبقت الإشارة إليه.

(٧)

(١) سورة القلم، رقم ٦٨، آية ١.

(٢) سورة العلق، رقم ٩٦، آية ١ ـ ٥.

(٣) سورة البقرة، رقم ٢، آية ٢٨٢.

(٤) سورة العنكبوت، رقم ٢٩، آية ٤٨.

(٥) عمرو بن بحر الجاحظ: رسائل الجاحظ، ٢ جـ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٦٤) جـ٢، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٦) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق وداد القاضي (فسبادن، ١٩٨٢)، جـ ١٦، ص ٢٣٩.

(٧) جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة، ٢ جـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ١٩٦٥)، جـ٢، ص ٢٦٩.

(٨) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٩) عمر رضا كحالة: أعلام النساء، ط٣، ٥ جـ (بيروت، ١٩٧٧)، جـ٥، ص ٤٩.

(١٠) عبد الحي بن أحمد بن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٨ جـ في ٤ مج (بيروت، ١٩٦٦)، جـ ٤، ص ٣٦٥.

(١١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(١٢) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ٧ جـ، تحقيق د. س. مرجليوث (لندن، ١٩٢٣ ـ ١٩٢٧) جـ ٦، ص ١١٣ ؛ عبد الرحمن بن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم، ١٠جـ (حيدر آباد، ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م)، جـ ٩، ص ٤٠.

(١٣) ابن العماد: شذرات الذهب، جـ ٨، ص ٣٤٧.

(١٤) الصفدي: الوافي بالوفيات، جـ ١٦، ص ٦٥.

(١٥) المرجع السابق، جـ ١٤، ص ١٢٨.

(١٦) محمد كرد علي: غابر الأندلس وحاضرها. مجلة المجمع العلمي بدمشق مج٢ (١٩٢٢)، ص ٢٦٥.

(١٧) عمر رضا كحالة: أعلام النساء، جـ٣، ص ٦.

(١٨) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات تونسية، ٣ جـ (تونس، ١٩٦٤)، جـ١، ص ٣٤٥ ؛ شهيرات التونسيات، ط٢ (تونس، ١٩٦٦)، ص ص ٨٠ ـ ٨٢.

(١٩) محمد طاهر الكردي: تاريخ الخط العربي وآدابه. (القاهرة، ١٩٣٦)، ص ٣٤٠.

(٨)

(١) آلة فلكية لقياس المسافة بين الأرض والكواكب الاخرى (المترجم).

الحواشي الببليوجرافية للفصل الثامن

كثير من الرسوم التوضيحية في المخطوطات العلمية الإسلامية ـ وبعضها يثير الإعجاب ـ تضمنها كتاب سيد حسين نصر: Islamic Science : An Illustrated Study (لندن: مؤسسة عالم الإسلام للنشر، ١٩٧٦) ففيه قرابة ٢٤٠ لوحة مختارة من المخطوطات العلمية الإسلامية، وكثير منها به صور وأشكال توضيحية، وهذه الصور أوردها أيضا ديفيد كنج في كتابه:

* A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library

الذي صدر سنة ١٩٨٦.

وانظر أيضا:

* John E. Murdoch: Album of Science : Antiquity and the Middle Ages.

الذي صدر في نيويورك سنة ١٩٨٤. ففيه أشكال ورسوم توضيحية من المخطوطات العلمية الإسلامية.

وبالنسبة إلى جهود تقي الدين، انظر:

* A. Sayih: The Observatory in Islam.

المنشور في سلسلة مطبوعات الجمعية التاريخية التركية، سلسلة ٧، رقم ٣٨ (أنقرة، ١٩٦٠)، ص ص ٢٨٩ ـ ٣٠٥. وانظر:

* A. S. Ünver : Istanbul Rasathanesi.

مطبوعات الجمعية التاريخية التركية، سلسلة ٥، رقم ٥٤ (أنقرة، ١٩٦٩).

أما بالنسبة إلى الأشكال التى توضح الأبراج السماوية فيمكن الرجوع إلى:

* Zeren Tanindi (Akalay): Astrological Illustrations in Islamic Manuscripts.

وقد نشر ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول عن تاريخ العلوم الإسلامية التركية الذي انعقد في اسطنبول من ١٤ـ١٨ سبتمبر ١٩٨١، ص ص ٧١ـ٩٠.

* An Illustrated Astrological Work of the Period of Iskandar Sultan.

وهو منشور ضمن أعمال مؤتمر:

Akten des VII, Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie

الذي انعقد في الفترة من ١٧ـ٢٠ سبتمبر ١٩٧٦ (ونشرت أعماله في برلين، ١٩٧٩)، ص ص ٤١٨ـ٤٢٥.

* Stefano Carboni: Two Fragments of a Jalayrid Astrological Treatise in the keir Collection and in the Oriental Institute in Sarajevo.

وهو بحث منشور في مجلة Islamic Art ع٢ (١٩٨٧)، ص ص ١٤٩ـ١٨٦.

وفيما يخص نظرية الكواكب غير البطليموسية في علم الفلك الإسلامي انظر:

* G. Saliba: The Astronomical Tradition of Maragha: A Historical Survey and Prospects for Future Research وهو بحث منشور في: Arabic Sciences and Philosophy مج ١ (١٩٩١)، ص ص ٦٧ـ٩٩ وقد ذكر مجموعة من المراجع يحسن الرجوع إليها.

أما الرسوم التوضيحية في المؤلفات الهندسية فقد تناولها كل من:

* A. K. Coomaraswamy: The Treatise of al-Jazari on Automata.

وقد نشر في بوسطن: متحف الفنون الجميلة، ١٩٢٤.

* Donald R. Hill: The Book of Knowledge and Ingenious Mechanical Devices (Dordrecht (NL) and Boston: Dr. Reidel Publishing Company, 1974).

وله عدة كتابات أخرى في الموضوع.

* Ahmad Y. al-Hasan and Donald R. Hill, Islamic Technology : An Illustrated History.

كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج ؛ باريس: اليونسكو، ١٩٨٦.

وعن الأساليب الأندلسية، انظر الفصل الذي كتبه دونالد هل عن التكنولوجيا الأندلسية ونشر في كتاب:

* El Legado Cientifico Andalusi

الذي حرره Juan Vernet, Julio Samso وآخرون، وصدر عن وزارة الثقافة في مدريد، ١٩٩٢، ص ص ١٥٧ـ١٧٢.

وبالنسبة إلى علم الخرائط الإسلامي يمكن الرجوع إلى مادة «خريطة» في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، (ليدن: بريل، ١٩٦٠) وقد كتبها س. مقبول أحمد.

كما يمكن الرجوع إلى كتاب: * The History of Cartography

تحرير: J. B. Harley and David Woodward شيكاغو، لندن: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٢، جـ٢، الكتاب الأول وعنوانه:

Cartography in the Traditional Islamic and South Asiam Societies.

وبالنسبة إلى السلطان الأشرف وأسطرلابه، انظر:

* D. A. King : The Medieval Yemeni Astrolabe in the Metropolitan Museum

of Art in New York. وهـو بحـث منشـــــور فـي: Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften ع٢ (١٩٨٥)، ص ص ٩٩-١٢٢ وأعـيـد نشـره في: Islamic Astronomical Instruments لندن، ١٩٨٧.

وبالنسـبـة إلـى ابن السـراج وأسطرلابه انظر ع٩ من المجلة السـابقـة. ونجـد رسـومـا توضيحية لآلات أخرى، واقتبـاسات من مؤلفات تتحدث عن استخدام تلك الآلات في فصل بعنوان: Strumentazione astronomica nel mondo medieval e islamico منشـور في كتـاب: Gli strumenti تحـرير: Gerard Turner وقـد صـدر في مـيـلانو، ١٩٩٠، ص ص ١٥٤-١٨٩، ٥٨٠-٥٨٥.

وهذا الكتاب هو العدد الأول من سلسلة عن تاريخ العلوم تتميز بكثرة ما تقدمه من أشكال توضـيـحـيـة، ويشـرف على تحـريرها: Paolo Galluzzi. وقـد نشـر ملخص للأصـل الإنجليـزى بعنـوان: Some Remarks on Islamic Astronomical Instruments في مـجلة Scientiarum Historia ع١٨ (١٩٩٢)، ص ص ٥-٢٣. أما مشروع فرانكفورت لفهرسة آلات العصور الوسطى، فقد كتبتُ عنه مقالات بعنوان: Medieval Astronomical Instruments: A Catalogue in Preparation نشــــــرت فـي: Bulletin of the Scienific Instrument Society ع٣١ (ديسمبر ١٩٩١)، ص ص ٣-٧؛ ع ٣٦ (مارس ١٩٩٣)، ص ص ١٧- ١٨.

ولمزيد من التفـاصيل عن الجـغـرافيـا الدينيـة الإسـلامـيـة، يمكن الـرجـوع إلى دراسـتي المنشورة في Islamic Art، وإلى مقـالي بعنوان: «مكة صُرَّة العالم» المنشور في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، وإلى:

* D. A. King and G. S. Hawkins : On the Orientation of the Ka'ba

المنشــور في: Journal for Histroy of Astronomy ع ١٣ (١٩٨٢)، ص ص ١٠٢-١٠٩.

* D. A. King : Astronomy in the Service of Islam. (Aldershot, وقد أعيد نشره في: U.K. : Variorum Reprints, 1993).

* Architecture and Astronomy : The Ventilators of Medieval Cairo and Their Secrets وهو بحث منشـور في: Journal of the American Oriental Society ع ١٠٤ (١٩٨٤)، ص ص ٩٧-١٢٣.

* Richard Lorch: Qibla Charts, Qibla Maps and Related Instruments.

وهو بحث منشور في: History of Cartography ٢ : ١، ص ص ١٨٩-٢٠٥.

أما المخطوطات التي نشرت كما هي، وما يثار حولها من ملاحظات فقد كتب عنها:

* J.J. Witkam: Arabic Manuscripts in Distress : The Frankfurt Facsimile Series

وهـو بحث منشـــور في سلسلة: Manuscripts of the Middle East ع ٤ (١٩٨٩)، ص ص ١٧٥-١٨٠.

كما أنني ذكرت بعض الاقتراحات الخاصة بنشر المخطوطات العلمية الإسلامية المهمة بهذه الطريقة في مقال لي بعنوان: Some Remarks on Islamic Scientific Manuscripts and Instrument, Past, Present and Future Research نشر في كتاب: The Significance of Arabic Manuscripts الذي حرره جون كوبر وصدر في لندن عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، سنة ١٩٩٢، ص ص ١١٥-١٤٣. (مع ملاحظة أن بعض التعريفات بالأشكال قد اختلطت وأصبحت لا تعبر عن الأشكال التي يفترض أنها تعرّف بها).

(٩)

(١) F. E. Karatay : Topkapi Sarayi Müzesi Kütüphanesi Farsa Yazmalar Katalogu [FYK]. اسطنبول، ١٩٦١، رقم ٣٤٨، ص ١٣١.

(٢) Thomas W. Lentz and Glenn D. Lowry : Timur and the Princely Vision (لوس أنجلوس، ١٩٨٩).

(٣) وتاريخ مخطوط آخر ضمن مجموعة مخطوطات طوبقابو، وهو المخطوط رقم ٧٦٢ محفوظات، يعد مثالا جيدا لانتقال كتاب من ملك إلى آخر. انظر: Ivan Stchoukine: Les Peintures des manuscrits de la "Khamseh" de Nizâmî au Topkapi Sarayi Müzesi d'Istanbul باريس، ١٩٦٦، المخطوط رقم ١٣، ص ص ٧١-٨١.

(٤) يتوجه الكاتبان بالشكر للأستاذ أ. هـ. مورتون A. H. Mortn من جامعة لندن على نسخه الأرقام التي تضمنها الفرمان، و ك. إسلامى K. Islami من جامعة برنستون على معونته في تفسير نص الفرمان. كما يعترفان بأنهما أفادا من مناقشة النصوص المكتوبة على الجلدة مع ف. باقرزاده من باريس وآن ماري شيمل من جامعة هارفارد.

(٥) I. Stchoukine : "Origine turque des peintures d'une Anthologie persane de 801/1398" II بحث منشور في Syria ع٤٢ (١٩٦٥)، ص ص ١٣٩-١٤٠، لوحة.

* La Peinture Turquès d'après les manusrits illustrés 1 er partie; de Sulayman 1 er & Osman II: 1520-1622 باريس، ١٩٦٦، ص ص ٦٤، ١١١، ولوحة ٢٥ أ، ب

* Les Peintures des manuscrits

مخطوطة رقم ٦٥، ص ص ١٥٠-١٥١ ولوحة ٧٩، ٨٠.

(٦) Karatay: FYK رقم ٣٤٨، ص ١٣١.

(٧) Stchoukine: Peinture Turque ص ص ٦٤، ١١١.

(٨) M. Aga-Oglu : "The Landscape Miniatures of an Anthology of the year 1398". Ars Islamica 3 (1936) pp. 77-98; Stchoukine: "Orîgîne Turque", pp. 137-139.

(٩) جلال خالقي مطلق: معرّفى وعرض يابى برّخى أز داستان فشاى شاهنامه... (٢) إيران نامه: ٤: ١ (١٣٦٤/١٩٨٥)، ص ص ٣٠ ـ ٣١، ٣٥ ـ ٣٦؛ (٣) إيران نامه: ٤: ٢ (١٣٦٤/١٩٨٥)، ص ص ٢٤٨، ٢٥٠ـ٢٥٣. ويتوجه المؤلفان هنا بالشكر للسيد/ ك. إسلامي للفتهما إلى هذه الدراسات.

(١٠) أسدى طوسى: لغت فرس، تحقيق فتح الله مجتبائى وعلى أشرف صادقى (طهران، ١٣٦٥/١٩٨٦)، ص ١٣ .

(١١) كما نسخ لطف الله نسخة من شاهنامه الفردوسي توجد حاليا بدار الكتب بالقاهرة، وهي مؤرخة سنة ٧٩٦/١٣٩٢ـ١٣٩٤. انظر: I. Stchoukine : "Les Manuscrits illustrés musulmans de la bibliothèque du Caire. Gazette des Beaux Arts مج ٧٧، ع٣ (يناير ـ يونيه ١٩٣٥). ص ١٤١.

(١٢) الفرق الرئيسي بين خاتمة المخطوط رقم ت ١٩٥٠ (ظهر الورقة ٤٦٤) وخاتمة المخطوط ١٥١٠ محفوظات (ظهر الورقة ٤٨٤) هو أن المخطوط الأول يستخدم صيغة فارسية هي «من أعمال كوه كلويه».

(١٣) Heinz Gaube : Die südpersische Provinz Arragan/ Kuh-Giluyeh von der arabischen Eroberung bis zur Safawidenzeit فيينا، ١٩٧٣، ص ص ١٥، ٢٥، ٧٢ـ٧٧.

(١٤) وفقا لما يراه سركسيان A. Sarkisian في كتابه: La Miniature Persane du XIIe au XVIIe Siècle باريس، ١٩٢٩، ص ٢٣.

(١٥) ظهر الورقة الأولى ووجه الورقة الثانية في المخطوطين ١٥١٠ محفوظات، ت ١٩٥٠.

(١٦) وقد ذكر مثال أقدم في: M. Lings : The Quranic Art of Calligraphy and Illumination المنشور في كتاب وسترهام الذي صدر في كنت سنة ١٩٧٦، ص ١١٩، لوحة ٦٠. وثمة مثال متأخر ذكره المصدر السابق، ص ١٧٢، لوحة ٨٢، ٨٣.

(١٧) يبدو أن الصفحة قد أضيفت بعد تمام كتابة المخطوط.

(١٨) المخطوط رقم ١٥١٠، الأوراق ٦ أ، ٢٢٢ أ، ٢٧٧ أ.

(١٩) المخطوط رقم ١٥١٠، ورقة ٤٩٩ أ.

(٢٠) مخطوط رقم ٢١٧٩ طشقند، معهد العلوم الإسلامية بالأكاديمية الأوزبكية للعلوم.

* انظر: Miniatures Illuminations of Amir Hosrov Dehlevi's Works تحقيق هـ. سليمانوف، اللوحات ٨٧، ٨٨.

* أمير خسرو دهلوي: مطلع الأنوار، تحقيق ت. أ. محرموف (موسكو، ١٩٧٥)، ص ٧٤-٧٦.

ومن المخطوطات التي قد تكون من أصل شيرازي وكانت في يوم ما بمكتبة شاه رخ نسخة من كتاب جوهر الذات لفريد الدين العطار، توجد حاليا بالمكتبة الوطنية للنمسا في فيينا تحت رقم: أ. ف. ٣٨٤. وهذه المخطوطة أيضا تحمل ختم الوالي العثماني بايزيد الثاني. انظر: D. Duda : Islamische Handschriften: I Persische Handschriften ٢جـ. فيينا، ١٩٨٣، جـ ١، ص ص ٥٢-٥٣ ؛ جـ ٢ شكل ٨، ٩.

(٢١) عبد الرزاق سمرقندي: مطلع السعدين، تحقيق محمد شفيع. لاهور، ١٩٤٦، جـ٢/١، ص ص ١٦٢، ١٦٤-١٦٦.

(٢٢) Stchoukine : Peinture Turque ص ص ٦٤، ١١١.

(٢٣) M. Aga-Oglu : "The Landscape Miniatures ص ص ٧٧-٩٨؛ Stchoukine : Origine Turque ص ص ١٣٧-١٣٩.

(٢٤) مخطوط رقم ١٥١٠، الأوراق ٥٤٠ أ، ٥٤٥ ب، ٥٦٦ أ، ٦٣٦ ب، ٦٧٥ ب، ٧١٣ أ، ٧٧٥ ب.

(٢٥) مخطوط رقم١٥١٠، الأوراق ٥٠٢ ب، ٥١٢ ب، ٥٤٧ ب، ٥٦٣ أ.

(٢٦) Stchoukine : Paintures des manuscrits اللوحات ٧٩ أ، ٨٠.

(٢٧) بعض هذه المجموعات الخضرية التي تضم نخيلا وأشجار رمان قد تشير إلى موطن الناسخ وهو إقليم كوه كلويه.

(٢٨) مخطوط رقم ١٥١٠، ورقة ٥٤٧ ب، ٥٦٣ أ. انظر:
Stchoukine : Peintures des manuscrits اللوحات ٧٩ أ، ٨٠.

(٢٩) المخطوط رقم ١٥١١ :
B. Gray : "The School of Shiraz from 1392 to 1453" in : The Arts of the Book in Central Asia : 14th-16th Centuries (باريس، ١٩٧٩)، لوحة ٣٤، شكل ٧١.

(٣٠) ص ص ٦٤، ١١١ Stchoukine : Peinture Turque.

(٣١) المرجع السابق، رقم ٨، ص ٥١، لوحة ٧٢٦.

(٣٢) F. Çagman : "The Miniatures of the Divan-i Hüsayni and the Influence of Their Style", in Fifth International Congress of Turkish Art, ed. G. Fehér (بودابست، ١٩٧٨)، ص ص ٢٢١-٢٥٩ وخاصة ص ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣٣) Stchoukine : Peinture Turque, no 20 , pp . 58-59; E. Atil: Turkish Art (واشنطن د. س، ١٩٨٠) لوحة ١٨.

(٣٤) A. S. Levend : Ali Sir Nevai : III : Hamse (أنقرة، ١٩٦٧). الرسوم التوضيحية بين ص ص ١٦، ١٧، ١٥٢-١٥٣، ٢١٥-٢١٧، ٢٦٤-٢٦٥.

(٣٥) المرجع السابق، ص ص ٢٣٧ - ٢٣٨، وكذا:

* I. Stchoukine : "Les Manuscrits illustrès musulmans de la bibliothéque du Caire", Gazette des beaux Arts 77 عدد يناير - يونيه ١٩٣٥، ص ص ١٥١-١٥٢.

* L. Binyon, J. V.S. Wilkinson, B. Gray: Persian Miniature Painting (لندن، ١٩٣٣)، رقم ١٤٠، ص ١٣٢، لوحة ٩٠ ب.

(٣٦) مكتبة البودليان بأكسفورد، المجموعة الشرقية رقم ١٩٥: لسان الطير لنوائي في: Miniatures Illustrations of Alisher Navai's Works اللوحات ١٨٢-١٩١.

(٣٧) Cagman : "Miniatures of the Divan-i Hüseyni" ص ص ٢٢٩-٢٣٠، والأشكال ٢٢- ٢٣.

(٣٨) Duda : Islamische Handschriften I جـ١ ، ص ص ٣٠-، ٣٢

(٣٩) عبد الرحمن جامي: ديوان كامل جامي، تحقيق هـ. رضي. طهران، ١٣٤١/١٩٦٢، رباعيات، أرقام ٤٨، ٧٧، ٢١٣، ص ص ٨١٥، ٨١٨، ٨٣٥.

(٤٠) المرجع السابق، رقم ٤٨، ص ٨١٥.

(٤١) عبد الرحمن جامي: ديوان كامل، رقم ٢١٣، ص ٨٢٥.

(٤٢) متحف قصر طوبقابو ٢/٢١٣٢ في: The Anatolian Civilizations III, "Ottoman" (اسطنبول، ١٩٨٣)، رقم E 199، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٤٣) انظر أيضا: C. Köseoglu : The Topkapi Saray Museum : The Treasury (نيويورك، ١٩٨٠) لوحة ٨١، ص ٢٠٢.

(٤٤) F. Çagman. "Serzergerân Mehmet Usta ve Eserleri, in Kemal Çig'a Armagan (اسطنبول، ١٩٨٤) ص ٥٤، وخاصة الملاحظتان رقم ١٣، ١٥.

(٤٥) عبد الله مرواريد: Staatsschreiben der Timuridenzeit تحقيق وترجمة H. Roemer (فسبادن، ١٩٥٢)، رقم ٧٤ ص ص ١٣١ - ١٣٤، ١٩٩ - ٢٠٠، واللوحات الموجودة في الأوراق ٧٤ أ - ٧٦ أ. وبالنسبة إلى نَسْخ النص انظر: م. هروي: مرقع سازي در دوره‌ء تيموريان هنرومردم، ع ١٤٣ (١٣٠٥ هـ. ش) ص ص ٣٤ - ٣٦.

(٤٦) جلدة مزخرفة للجزء الأول من: تركي يزملري تُبلو كتلوجو (اسطنبول، ١٩٨٢).

(٤٧) A. F. 6 6: Österreichische Nationalbibliothek, Vienna (D. Duda : Islamische Handschriften: I Persische Handschriften (فيينا، ١٩٨٣) جـ ٢، Abb. 35).

(٤٨) Çagman: "Serzergeran Mehmet Usta," مكتبة جامعة اسطنبول، رقم أ ٦٥٤٦، وهو مصحف نسخه سيد عبد الله سنة ١١٢٧/١٧١٥. وقد تكون الجلدة أقدم من النص.

(٤٩) Köseoglu, The Treasury رقم ٧٤ ـ ٧٦، ص ٢٠٠.

(٥٠) Duda, Islamische Handschsriften جـ ١، ص ٧١ ـ ٧٢، جـ٢ Abb. 18 - 20.

(٥١) Aslanapa: "Art of Bookbinding" ص ٦٤، لوحات ١٧ ـ ١٨.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٦٣ ؛ ولوحة رقم ٢٩، وانظر ص ص ٢٢١ـ٢٢٣ من: Çagman : Miniatures of the Divan-i Hüseyni

(٥٣) للتعرف على أمثلة ترجع إلى العصر العثماني، انظر: Z. Tanindi : Rûganî Türk Kitap Kaplarinin Erken Örnekleri المنشـــور في ص ص ٢٢٣، ٢٢٦ـ٢٣٢ من Kemal Çig'a Armagan والأشكال ١، ٥ـ١١،، ١٢ـ٢١ ؛ وكذا Soliman le Magnifique (باريس، ١٩٩٠)، رقم ١٣٠ ؛ M. Rogers and R. Ward : Süleyman the Magnificent (لندن، ١٩٨٨)، رقم ٢٤ أ، ب، ٨٠ ـ ٨١.

(٥٤) علـي شيرنوائي: خمسه، Dorn 560 مكتبة لينتجراد العامة في: Miniatures Illustrations اللوحات ٤٣ ـ ٥٨. وهذه المخطوطات يرجح أنها ترجع إلى القرن السادس عشر، وأنها من غرب إيران، مع أنها تذكر في خاتمتها أنها نسخت في هرات في عصر التيموريين سنة ٨٩٨/١٤٩٢ ـ ١٤٩٣.

(٥٥) Haldane, Islamic Bookbindings لوحة ٨٣، ص ٨٢.

(٥٦) Miniatures Illustrations لوحة ١٨٣.

(٥٧) يتضمن الجزء المكشوط اسم الناسخ ورقة بن عمر، ومع ذلك يبدو أن نسبته «السمرقندي» أصلية.

(٥٨) عن شكل الفرمان انظر: تذكرة الملوك، وهو كتاب عن الإدارة الصفوية، تحرير وترجمة V. Minorsky، ملحق ٤ ب، ص ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٥٩) يوّد المؤلفان أن يتوجها بالشكر للأستاذ أ. هـ. مورتون على ما قدمه من عون في قراءة تلك الوثيقة.

(٦٠) تتفاوت مخطوطات شاهنامه الفردوسي تفاوتا واضحا في طولها، ولكن ٦٣٠٠٠ بيت يتسق مع مخطوطة من ٦٠٠ ورقة كتبت فيها الأشعار في أربعة أعمدة طول كل منها ٢٧ سطرا في الصفحة وهو متوسط الطول العادي. انظر على سبيل المثال المخطوط رقم ١٥١٥ فهو يتكون من ٦٢٢ ورقة ومسطرته ٢٣ سطرا في الصفحة (F. Karatay: no. 334, p. 127 Farsça Yazmalar).

(٦١) خالقي مطلق: «معرّفي... شاهنامه» رقم ٢. منشور في IN ، جـ ٢/٤ ص ص ٢٤٠، ٢٥٠ ـ ٢٥٣.

(٦٢) هذا التاريخ الجديد ينقل المخطوط رقم ١٥١٠ من مكانه الحالي تحت رقم ٤٥ إلى رقم ٨ في قائمة مخطوطات الشاهنامه المرتبة بتواريخ النسخ، ومن رقم ١٥ إلى رقم ٦ في حصره للنسخ الكاملة من النص (ج. خالقي مطلق: معرّفي... شاهنامه» (١) في IN، جـ ٣/٣ (١٩٨٥/١٣٦٤) ص ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧، (٢) في IN جـ ١/٤، ص ص ٣٠ ـ ٣١، (٣) في IN جـ ٢/٤، ص ص ٢٣١ ـ ٢٤٨.

(١٠)

(١) C. V. Findley: "Knowledge and Education in the Modern Middle East: A Comparative View," in The Modern Economic History of the Middle East in Its World Context, ed. G. Sabagh (Georgio Levi Della Vida Conferences, 10) كمبردج، ١٩٨٩، ص ١٣٢.

(٢) Cf. R. Chartier: "General Introduction: Print Culture," in The Culture of Print: Power and the Uses of Print in Early Modern Europe, ed. R. Chartier, trans. L. G. Cochrane. كمبردج وأكسفورد، ١٩٨٩، ص ١.

(٣) فندلي، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٤) K. S. Salibi: "The Traditional Historiography of the Maronites", in Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P. M. Holt لندن، ١٩٦٢، ص ٢٢٣.

(٥) فارس الشدياق: الساق على الساق في ما هو الفارياق. باريس، ١٨٥٥، ص ٢٢.

(٦) وحيدة قدورة: Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Evolution de l'environnement culturel (1706 - 1787) تونس،١٩٨٥م.

(٧) G. Roper. "The Export of Arabic Books from Europe to the Middle East in the 18th Century," in BRISMES: Proceedings of the 1989 International Conference on Europe and the Middle East. درم وأكسفورد، ١٩٨٩، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٦٦.

(٨) الشدياق: الساق على الساق، ص ٣٤؛ A. H. Hourani: "Historians of Lebanon," in Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P. M. Holt. لندن، ١٩٦٢، ص ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

(٩) فيليب دي طرازي: أصدق ما كان، ٢ جـ. بيروت، ١٩٤٨. جـ ٢، ص ص ١٩٢ ـ ١٩٣؛ محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق. القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٣.

(١٠) ج. بدجر وفارس الشدياق: كتاب المحاورة الأُنسية في اللغتين الإنجليزية والعربية. مالطة، ١٨٤٠، ص ١٣٤.

(١١) الشدياق: الساق على الساق، ص ٣٤؛ مقدمة ديوان أحمد فارس أفندي. اسطنبول، د. ت.، ص ٢.

(١٢) J. Macdonald, University of Leeds, Department of Semitic Lanaguages & Literatures [now Department of Modern Arabic Studies], Catalogue of Oriental Manuscripts, III: Arabic Mss 101 - 150 ليدز، ١٩٥٩، ص ٢٨، رقم ١٢٨.

(١٣) بأعلى الصفحة الأولى، وقبل البسملة.

(١٤) [و. ف. ماقور]: شرح طبائع الحيوان، ترجمة فارس الشدياق. مالطة، ١٨٤١، ص ص ٢ ـ ٤.

(١٥) محمد عبد الغني حسن: مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٦) محمد علوان: أحمد فارس الشدياق والغرب. رسالة دكتوراه، جامعة آنديانا، ١٩٧٠، ص ص ٢٨ ـ ٢٩، رقم ٨٥؛ ص ٢٢٦ و ٢٢٧، أرقام ١٣ ـ ١٦؛ عماد الصلح: أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره، ط ٢. بيروت، ١٩٨٧، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ A. J. Arberry: "Fresh Light on Ahmad Faris al-Shidyaq," Islamic Culture 26/1 (1952), pp. 156 - 64; A. Gacek, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the School of Oriental and African Studies, University of London (London, 1981), p. 183, no. 303.

(١٧) الشدياق: مقدمة الديوان، ص ٤.

(١٨) أحمد فارس الشدياق: كتاب الرحلة الموسومة بالوسيطة إلى معرفة مالطا وكشف المخبّا عن فنون أوروبا. تونس، ١٢٣٨/ ١٨٦٧. ص ص ١٢٨، ٣٣٨؛ إبراهيم أبو لغد: The Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters برنستون، ١٩٦٣، ص ١٢١؛ محمد علوان: أحمد فارس الشدياق، ص ص ٥٢، ٥٩، ٧٩.

(١٩) الشدياق: كتاب الرحلة، ص ٢٣٨.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٢١) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب. ـ ٧ جـ. (اسطنبول، ١٢٨٨ ـ ١٢٩٩/ ١٨٧١ ـ ١٨٨١). جـ ١، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٥؛ جـ ٥، ص ص ١٨٤ ـ ١٨٥؛ عماد الصلح: مرجع سابق، ص ص ١٣٠، ٢٤١، رقم ١.

(٢٢) أحمد فارس الشدياق: الجاسوس على القاموس. اسطنبول، ١٢٩٩/ ١٨٨١، ص ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٢٣) عماد الصلح: مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢٤) الشدياق: مقدمة الديوان، ص ٤، ١٦ ـ ١٧؛ عماد الصلح: مرجع سابق، ص ٢٤١، رقم ٤.

(٢٥) الشدياق: مقدمة الديوان، ص ٤.

(٢٦) بدجر والشدياق: المحاورة الأنسية...، ص ١٠٣؛ الشدياق: كتاب الرحلة...، ص ٢٨٢؛ عماد الصلح: مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢٧) الشدياق: مقدمة الديوان، ص ٤.

(٢٨) استقيت تفاصيل عمل الشدياق في مالطة ومصر من وثائق الجمعية التبشيرية المحفوظة حاليا في جامعة برمنجهام.

(٢٩) عماد الصلح: مرجع سابق، ص ٣٤.

(٣٠) فارس الشدياق: الساق على الساق، ص ٣٣٧.

(٣١) فارس الشدياق: اللفيف في كل معنى طريف. مالطة، ١٨٣٩، ص ٢٩٨ و ٢٩٩.

(٣٢) أبو الفتوح رضوان: تاريخ مطبعة بولاق. القاهرة، ١٩٥٣، ص ٢٥، حيث يصف طبعة سنة ١٨٤٠ من كتاب الزارع أو: أمثال ربنا يسوع المسيح وتفسيرها الذي طبع بهذه الحروف بأنها «غاية في جمال الخط وجودة الطبع».

(٣٣) الكتب المقدسة، لندن، ١٨٥٧.

(٣٤) الشدياق: الرحلة، ص ص ٣٠٦، ٣٠٩؛ عماد الصلح: مرجع سابق، ص ٧٣.

(٣٥) الشدياق: الرحلة، ص ٣٠٩.

(٣٦) الأعلام. مرسيليا، ١٨٥٨ وانظر أيضا: فهرس الكتب المطبوعة بالمكتبة الأهلية بباريس (١٩١٢) ص ٤٩، رقم ٩٣٠.

(٣٧) انظر: مقدمة أنطونيوس الأميوني لكتاب قصائد الذي ألفه الشدياق ونشر في لندن، ١٨٥٧، ص ٢.

(٣٨) عماد الصلح: مرجع سابق، ص ص ٧٧ ـ ٨٣.

(٣٩) الشدياق: الرحلة، ص ٦.

(٤٠) Mohammed B. Alwan: "The History and Publications of al-Jawa'ib Press," MELA Notes 11 (1977), pp. 4 - 7 ويبدو ـ لسوء الحظ ـ أن البيان التفصيلي بمطبوعات هذه المطبعة، الذي أشارت إليه هذه المقالة لم ينشر.

(٤١) الشدياق: الرحلة، ص ٢٨٢.

(٤٢) بدجر والشدياق: المحاورة الأنسية، ص ١٠٣.

(٤٣) انظر أيضا: الجوائب، ع ٦١٤، وقد نقل عماد الصلح عنها في ص ١٣٠ من كتابه السابق ذكره.

(٤٤) بدجر والشدياق: المحاورة الأنسية، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤٥) الشدياق: الساق على الساق، ص ٥١٥.

(٤٦) الشدياق: الرحلة، ص ص ٣٧٥ ـ ٣٨٢.

(٤٧) الشدياق: كنز الرغائب، جـ ١، ص ص ١٥٧ ـ ١٦٠.

(٤٨) الشدياق: الرحلة، ص ٣٣٧.

(٤٩) بدجر والشدياق: المحاورة الأنسية، ص ٩٩، ١٠٢، ١٣٢؛ الشدياق: الرحلة، ص ٣٣٧ و٣٧٨ وكنز الرغائب، جـ ١، ص ص ١٥٧ ـ ١٦٠.

(٥٠) الشدياق: كنز الرغائب، جـ ١، ص ١٦١.

(٥١) الشدياق: الساق على الساق، ص ٥١٦.

(٥٢) في مواضع متفرقة من كتاب: E. L. Eisenstein, The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Euope المنشور في كمبردج، ١٩٧٩.

(٥٣) محمد أحمد خلف: أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية. القاهرة، ١٩٥٥، ص ٨٤.

(٥٤) "Fares Eshediak's remarks concerning the children in the School at Cairo, of the year 1932," CMS: Archives: CM/073/61.

(٥٥) نشرت عدة تقارير في: CMS Archives, Missionary Register.

(٥٦) فندلي: مرجع سابق، ص ١٣٣.

(٥٧) عماد الصلح: مرجع سابق، ص ص ١٣٢ ـ ٢٤١ رقم ٧.

(٥٨) فارس الشدياق: الباكورة الشهية في نحو اللغة الإنكليزية، مالطة، ١٨٣٦.

(٥٩) M. Orhan Durusoy, Istanbul Belediye Kütüphanesi alfabetik katalog, II: Belediye ve M. Cevdet kitaplar, Arapça ve Farsça basma eserler. اسطنبول، ١٩٥٤، ص ١٤، رقم ٢٠٧٣.

(٦٠) بدجر والشدياق: كتاب المحاورة الأنسية. مالطة ١٨٤٠.

(٦١) فارس الشدياق وج. دوجات: سند الراوي في الصرف الفرنساوي. باريس، ١٨٥٤.

(٦٢) بديع الزمان الهمذاني: المقامات. اسطنبول، ١٢٩٨/ ١٨٨٠، ص ١٠٠.

(٦٣) اسطنبول، ١٢٨٧/١٨٧٠؛ وانظر: محمد علوان: تاريخ مطبعة الجوائب، ص ٥.

(٦٤) انظر ـ على سبيل المثال ـ الجوائب، عدد ٨٧٢ (الصادر في ١٨٧٧/٧/١)، ص ٤، عمود ٢.

(٦٥) انظر ـ على سبيل المثال ـ الجوائب، عدد ٩٣٢ (الصادر في ١٨٧٧/٧/١١)، ص ٤، عمود ٣.

(٦٦) انظر: الجوائب، عدد ١٠٠٩ (الصادر في ١٠/٦/١٨٨٠)، ص ٤ عمود ٢.

(٦٧) انظر قائمة الأسعار في الجوائب، عدد ١٠١٧ (الصادر في ٢٥/٨/١٨٨٠) ص ٨، عمود ٢ وكذا: محمد علوان: تاريخ مطبعة الجوائب.. ص ٦.

(٦٨) انظر على سبيل المثال: مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص ١٠٠؛ ورسائله، ط. اسطنبول، ١٢٩٨/ ١٨٨٠، ص ٢٨؛ وكذا: أبو محمد القاسم بن علي الحريري: كتاب درة الغواص في أوهام الخواص، اسطنبول، ١٢٩٩/١٨٨١)، ص ٢٥٧ حيث قوبلت النسخ المخطوطة وأثبتت الخلافات بينها. وانظر أيضا: عماد الصلح، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٦٩) مثل: اللفيف، ص ٢٩٩؛ الساق على الساق، ص ٧ من المقدمة.

(٧٠) مثل: فرحات: مرجع سابق (والقائمة غير موجودة في كل النُّسَخ)؛ الشدياق: الرحلة، ص ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨؛ ميخائيل عبد السيد المصري: سلوان الشجي في الرد على إبراهيم اليازجي. اسطنبول، ١٢٨٩/ ١٨٧٢) بعد ص ١١٠.

(٧١) الباكورة. مالطة، ١٨٣٦؛ اسطنبول، ١٨٨١؛ اللفيف. مالطة، ١٨٣٩، اسطنبول ١٨٨١؛ كتاب الصلوات العامة. مالطة، ١٨٤٠؛ لندن، ١٨٥٠؛ الرحلة. تونس، ١٨٦٧؛ اسطنبول ١٨٨١. غنية الطالب ومنية الراغب. اسطنبول، ١٨٧٢/ ١٨٨٨.

(٧٢) انظر القوائم والإعلانات في الجوائب.

(٧٣) الشدياق: الساق على الساق، الكتاب الثاني، الفصل الثالث.

(٧٤) بدجر والشدياق: المحاورة الأنسية، ص ٣ و ٤.

(٧٥) مصطفى الشهابي: المصطلحات العلمية في اللغة العربية، ط ٢، دمشق، ١٩٦٥، ص ٥٠؛ محمد عبد الغني حسن: مرجع سابق، ص ١٤٤، محمد علوان: أحمد فارس الشدياق، ص ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٧٦) قائمة مطبوعات سجلت على غلاف كتاب مصارع العشاق لأبي محمد جعفر السراج. اسطنبول، ١٣٠١/١٨٨٣.

(٧٧) كما في الجاسوس للشدياق.

(٧٨) أيشنشتاين: مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٧٩) مثل رسائل الهمذاني، ط ١٨٨٠.

(٨٠) الشدياق: اللفيف، ص ٤ و ٥.

(٨١) محمد علوان: تاريخ مطبعة الجوائب، ص ٧.

(٨٢) أيشنشتاين: مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٨٣) عماد الصلح: مرجع سابق، ص . ١٣١

(٨٤) J. A. Haywood, Modern Arabic Literature, 1800 - 1970 لندن، ١٩٧١، ص ٥٣.

(٨٥) مثال ذلك: الساق على الساق، ص ص ٧٥، ٢٣٠... إلخ.

(٨٦) أيشنشتاين: مرجع سابق، ص ٢٣٠.

(٨٧) المرجع السابق.

(٨٨) محمد علوان: أحمد فارس الشدياق، ص ٦٤ و ٦٥.

(٨٩) فارس الشدياق: قصيدة يمدح فيها أحمد باشا والي مملكة تونس، باريس، ١٨٥١: وأيضا: قصائد.

(٩٠) الشدياق: الساق على الساق، ص ٢٥٥؛ وانظر أيضا: محمد علوان: أحمد فارس الشدياق، ص ٤١.

(٩١) محمد علوان: أحمد فارس الشدياق، ص ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٩٢) G. P. Badger, "Arabic Journalism," The Academy 20/497 (1881), p. 366; idem, "The Press of al-Jawaib," ibid. 20/503 (1881), p.473; Alwan, "History,". p. 5 .

(٩٣) أبدع ما كان في صور سلطان آل عثمان. تحرير سليم فارس، اسطنبول، ١٨٨٥.

(١١)

(١) أول كتاب وصلنا في الصلوات المسيحية وهو كتاب صلاة السواعي الذي طبع في فانو سنة ١٥١٤. وأول مصحف طبع حوالي سنة ١٥٣٧ في ڤينيسيا، طبعه ألسندرو دي باجانينو. انظر: Angela Nuovo, "El Corano arabe ritrovato," La Bibliofilia 89 العدد الثالث (١٩٨٧)، ص ٢٣٧ و ٢٧١. وقد قام بطبع الكتب العربية في إيطاليا Typographia Medicea التي تأسست سنة ١٥٨٥ بتوجيه من البابا جريجوري الثالث عشر، ونشرت الإنجيل وكتاب القانون في الطب لابن سينا، ونزهة المشتاق للإدريسي. انظر: Josée Balagna: L'imprimerie Arabe en Occident (القرون: السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر). باريس، ١٩٨٤.

(٢) عن تاريخ الطباعة في الدول العربية، انظر: خليل صابات: تاريخ الطباعة في الشرق العربي، ط ٢. القاهرة ١٩٦٦؛ ورسالة منصف شنوفي بعنوان: "Le problème des origines de l'imprimerie et de la presse arabe en Tunisie dans sa relation avec la Renaissance (Nahda) 1847 - 1887," جامعة باريس

الرابعة، ١٩٧٠ ؛ ورسالة فوزي عبد الرزاق بعنوان: "The Kingdom of the Book: The History of Printing as an Agent of Change in Morocco between 1865 and 1912," جامعة هارفارد، ١٩٨٩ ؛ ورسالة وحيد قدورة بعنوان: Le début de l'imprimerie, arabe à Istanbul et en Syrie (1706 - 1787). تونس، ١٩٨٥.

(٣) الإشارة إلى لبنان في هذا المقال لا تهتم بالتفرقة التاريخية بين جبل لبنان الذي لا تدخل فيه بيروت وطرابلس وصيدا ومناطق أخرى، ولبنان الكبير الذي أعلنه الجنرال جورود المندوب السامي للجمهورية الفرنسية. وقد أصبحت لبنان جمهورية في عام ١٩٢٦ واستقلت عن فرنسا في عام ١٩٤٣.

(٤) الكرشوني لغة عربية تكتب بخط سرياني.

(٥) يقع جبل آمل في جنوب لبنان، ومعظم سكانه من المسلمين الشيعة. انظر: محمد خليل المرادي: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ٤ جـ. القاهرة، ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م. وقد أعيد طبعه في بغداد، ١٩٦٨، جـ ١، ص ٧.

(٦) Basile Aggoula: "Le livre libanais," in Exposition le livre et le Liban jusqu'a 1900 باريس، ١٩٨٢، ص ٣٠٨.

(٧) انظر: محمد كرد علي: خطط الشام، ٦ جـ في ٣ مج. ط ٣. دمشق، ١٩٨٣. جـ ٦، ص ١٩٧.

(٨) خليل صابات: تاريخ الطباعة في الشرق العربي، ط ٢. القاهرة، ١٩٦٦، ص ٥٢ .

(٩) ترجمت ست عشرة قصة من تأليف اسكندر دوماس منها: الكونت دي مونت كريستو، والفرسان الثلاثة. انظر: محمد يوسف نجم: القصة في الأدب العربي الحديث، ط ٢. بيروت، ١٩٦٦، ص ص ٢١ ـ ٣١.

(١٠) بيعت مكتبة نوفل الخاصة للجامعة الأمريكية في بيروت.

(١١) لمزيد من المعلومات عن الأسير والأحدب، انظر: مارون عبود: رواد النهضة الحديثة. بيروت، ١٩٥٢، ص ٧٢ ـ ٧٧.

(١٢) صدرت عدة كتب في تصحيح الأخطاء اللغوية عندما بدأت اللغة تتخلى عن المحسنات والإطناب وتجنح إلى الأسلوب المباشر. فنشر سعيد الشرتوني كتاب «السهم الصائب في تخطئة غنية الطالب»، وهو نقد لكتاب غنية الطالب لأحمد فارس الشدياق، وهو كتاب في النحو يؤصل الأسلوب الجديد الذي تبناه الشدياق. وفي المقابل نشر كل من الأحدب والأسير ردا على كتاب السهم الصائب.

(١٣) من أمثلة هذه الإعلانات: «هذا الكتاب يبيعه في بيروت السادة: كارولا، وفتح الله تاجر، ويوسف كامد». انظر: Le livre et le Liban، ص ٣٠٩ وقد لفت انتباهي الدكتور يوسف خوري بالجامعة الأمريكية في بيروت إلى المكتبة الجامعة وهي مستودع كتب أسسه خليل وأمين الخوري سنة ١٨٧٧ في بيروت. وفي فهرس سنة ١٨٨٨/١٨٨٩ لهذا المستودع نجد عناوين الكتب التي نشرها، وعناوين كتب أخري دينية وعلمية وطبية وأدبية يبيعها، وبعضها مطبوع في تركيا ومصر والموصل (العراق) وألمانيا.

(١٤) انظر صفحة عنوان كتاب مغني المتعلم ليوسف الدبس. بيروت، ١٨٦٩ ، فقد ورد بها أنه طبع على نفقة المؤلف وصديقه رزق الله خضره.

(١٥) انظر: عبد العزيز عواد: الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، ١٨٦٤ هـ - ١٩١٤م. القاهرة، ١٩٦٩، ص ٩١.

(١٦) للتعرف على الدور الذي قام به السوريون واللبنانيون في مصر، راجع الفصل الخاص بهذا الموضوع في كتاب ألبرت حوراني بعنوان: The Emergence of the Modern Middle East بيركلي، ١٩٨١، ص ١٠٣ ١٢٣. وكذا كتاب: Thomas Philipp: The Syrians in Egypt شتوتجارت، ١٩٨٥.

(١٧) نصر الله، مرجع سابق، ص ٩١ .

(١٨) لمزيد من المعلومات عن مطبعة بولاق التي عرفت فيما بعد باسم «المطبعة المصرية» انظر الكتاب القيم الذي آلفه أبو الفتوح رضوان بعنوان: تاريخ مطبعة بولاق، وصدر في القاهرة سنة ١٩٥٣.

(١٩) انظر المقدمة الإنجليزية لكتاب عايدة نصير: حركة نشر الكتب في مصر في القرن التاسع عشر. القاهرة، ١٩٩٠. ومجموع النسب المئوية يزيد على ١٠٠ لأن بعض الكتب ذكرت تحت آكثر من موضوع.

(٢٠) خليل صابات: مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢١) أبو الفتوح رضوان: مرجع سابق، ص ٢٦٠.

(٢٢) Edward Lane: An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians Written in Egypt During the Years 1833 - 35. لندن، ١٨٣٦، ص ١٩٠ حيث يقول إنه أُخبر أن بائعي الكتب في القاهرة كانوا ثمانية فقط وأن حوانيتهم لم تكن غنية بالكتب.

(٢٣) Michaud et Poujoulat: Correspondence d'Orien ٨ جـ في ٤ مج. جـ ٦، ص ٢٩٩، الخطاب رقم ١١٢. القاهرة، أبريل ١٨٣١. وقد أشار إليه أبو الفتوح رضوان في كتابه عن مطبعة بولاق، ص ٣٠٠.

(٢٤) John Rodenbeck: "A Scholarly Publisher in Egypt," Scholarly Publishing عدد يوليو ١٩٨٥، ص ٣٢٠.

(٢٥) شعبان خليفة: دار الكتب القومية. القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٦٧ و ٢٦٨.

(٢٦) مصر، وزارة الثقافة: الكتاب العربي. في أربعة مؤتمرات. القاهرة، ١٩٦٧، ص ٢٠٩.

(١٢)

(١) عن نشأة طباعة الكتب، انظر ما كتبه Natalie Zemon Davis بعنوان: Printing and the People ونشر في: Society and Culture in Early Modern France تحرير: N. Z. Davis (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٧٥)، ص ص ١٨٩ ـ ٢٢٦.

وما كتبه Jack Goody بعنوان: The Logic of Writing and the Organization of Society كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٨٦.

وكتاب Brian Stock بعنوان: The Implications of Literacy برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٨٣.

(٢) انظر: Bruce B. Lawrence: Defenders of God: Fundamentalist Revolt against the Modern Age سان فرانسيسكو: هاربر، رو، ١٩٨٩.

(٣) انظر: Jurgen Habermas: Communication and the Evolution of Society بوسطون: مطبعة بيكون، ١٩٧٩.

(٤) انظر: Pierre Bourdieu: Homo Academicus لندن: مطبعة بوليتي، ١٩٨٨.

(٥) انظر: Jean Comaroff: Body of Power, Spirit of Resistance : The Culture and History of a South African People شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٥.

(٦) انظر: Antonio Gramsci: "The Intellectuals," in Selections from the Prison Notebooks, ed. and trans. Q. Hoare and G. N. Smith نيويورك: الناشرون الدوليون، ١٩٧١، ص ص ٣ ـ ٤٣.

(٧) انظر: Michael Lambeck: "Certain Knowledge, Contestable Authority : Power and Practice on the Islamic Periphery," American Ethnologist ع ١٧ (١٩٩٠)، ص ص ٢٣ ـ ٤٠.

(٨) انظر: Johannes Pederson: The Arabic Book, trans. G. French برنستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٨٤.

(٩) انظر: Dale F. Eickelman: "The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction," Comparative Studies in Society and

History ع ٢٠ (١٩٧٨)، ص ص ٤٦٥ ـ ٥١٦، وانظر أيضا كتاب المؤلف: Knowledge and Power in Morocco برنستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٨٥.

(١٠) المرجع السابق. وانظر أيضا: Jacques Berque: "Dans le Maroc Nouveau: Le rôle d'une université islamique," Annales d'histoire économique et sociale ع ١٠ (١٩٣٨)، ص ص ١٩٣ ـ ٢٠٧، وكذا "Lieus et moments du réformisme islamique," in Maghreb: Histoire et societés تحرير جاك بيرك. باريس، ١٩٧٤، ص ص ١٦٢ ـ ١٨٨.

(١١) انظر: Marc Bloch, Feudal Society شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٤ [١٩٣٩].

(١٢) World Bank: World Development Reports. المجلدات الخاصة بالسنوات ١٩٨١ ـ ١٩٨٩. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨١ ـ ١٩٨٩.

(١٣) الأرقام التى يمثلها هذا الرسم البياني أرقام تقريبية لأن الدول كثيرا ما تغير تصنيف مؤسساتها التعليمية. وفي الدول الصغيرة مثل سلطنة عمان يستبعد طلاب كليات الشرطة والكليات العسكرية والكليات التابعة للوزارات من إحصاءات التعليم الثانوي والعالي. انظر: سلطنة عمان: مجلس التنمية ـ السكرتارية الفنية: الإحصاء السنوي، المجلد الخاص بالسنوات ١٩٧٩ ـ ١٩٨٩. (مسقط: الإدارة العامة للإحصاء الوطني).

(١٤) Ives Gonzalez - Quijano: "Le livre arabe et l'édition en Egypte." Bulletin du Centre de Documentation Economiques, Juridiques et Sociales, Cairo, 25 (1989). عدد خاص، ص ١٨.

(١٥) Bourdieu, op. cit., and his La noblesse d'état (Paris: Editions de Minuit, 1989) وكذا: Mohammed Sabour: Homo Academicus Arabicus جوانسو، فنلندا: سلسلة مطبوعات جامعة جوانسو في العلوم الاجتماعية، رقم ١١، ١٩٨٨.

(١٦) Benedict R. Anderson: Imagined Communities لندن: فرسو، ١٩٨٣.

(١٧) Michael W. Albin: "Moroccan - American Bibliography," in The Atlantic Connection: 200 Years of Moroccan - American Relations, 1786 - 1986, ed. J. Bookin - Weiner and M. El Mansour الرباط: مطبعة إدينو، ١٩٩٠، ص ص ٥ ـ ١٨.

(١٨) Roger Chartier: The Cultural Uses of Print in Early Modern France, trans, L. G. Chochrane برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٨٧، ص ص ٦ ـ ١١.

(١٩) James Piscatori: Islam in a World of Nation - States نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٨٦، ص ١٩ حيث يستشهد المؤلف بكلام حسن الترابي.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢١) Jean - François Legrain: "Islamistes et lutte national palestinienne dans les territoires occupes par Israel," Revue française de science politique ع ٦ (١٩٨٦)، ص ٢٢٩.

(٢٢) انظر: عبد السلام ياسين: La Revolution à l'heure de l'Islam (Grignacla-Nerthe, France, 1981).

(٢٣) سيد قطب: معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١.

(٢٤) William E. Shepard: "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb," Middle Eastern Studies ع ٢٥ (١٩٨٩)، ص ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٢٥) أندرسون: مرجع سابق.

(٢٦) الملك الحسن الثاني: Discours et interviews. الرباط: وزارة الإعلام، ١٩٨٤، ص ١٦٢.

(٢٧) انظر على سبيل المثال: بكير بن سعيد: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية. القاهرة، ١٩٨٨. ويمثل الإباضيون ما يقرب من نصف تعداد سكان عمان البالغ عددهم ١,١ مليون. وتوجد مجتمعات إباضية كبيرة أيضا في شرق أفريقيا وليبيا وجنوب الجزائر. وانظر أيضا كتاب محمد حميد الله: Introduction to Islam ط ٢. (١٩٧٠) وهو مقرر عن الإسلام بالمراسلة وموجود بعدة لغات، وكذا: Mehmet Soymen's Concise Islamic Catechism. أنقرة: إدارة الشؤون الدينية، ١٩٧٩ وقد ترجمه أكمل الدين إحسان من التركية إلى الإنجليزية.

(٢٨) كان الاسم الرسمي للدولة حتى عام ١٩٧٠: سلطنة مسقط وعمان، وكان ذلك تعبيرا عن الانقسام الفعلي للنصف الشمالي من الدولة منذ عام ١٩١٣ بعد ثورة دينية في الشمال (فكان الساحل تحت حكم السلطان، والمناطق الداخلية تحت حكم إمام الإباضية). وبمساعدة البريطانيين في عام ١٩٥٥ أخضعت المناطق الداخلية في الشمال لحكم السلطان، ونفي الإمام إلى المملكة العربية السعودية. وبعد عامين قامت ثورة أخرى استدعت تدخل البريطانيين لقمعها. ومنذ عام ١٩٥٧ حتى ١٩٧٠ كان أعضاء الجامعة العربية المؤيدون للإمام المنفي يحثون الأمم المتحدة على الاعتراف بالمناطق الداخلية في الشمال كدولة مستقلة.

(٢٩) Dale F. Eickelman: "Ibadism and the Sectarian Perspective," in Oman: Economic, Social and Strategic Developments, ed. B. R. Pridham لندن: كروم هلم، ١٩٨٧، ص ص ٣١ ـ ٥٠ وكذا بحث المؤلف بعنوان: "National Identity and Religious Discourse in Contemporary Oman," وهو منشور في International Journal of Islamic and Arabic Studies ع ٦ (١٩٨٩)، ص ص ١ ـ ٢٠.

(٣٠) John Watanabe: Mayan Saints and Souls in a Changing World أوستن: مطبعة جامعة تكساس، ١٩٩٢، ص ٩٩. وبالنسبة إلى سومطرة انظر:

John Bowen: Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900 - 1989. نيوهافن: مطبعة جامعة ييل، ١٩٩١.

(٣١) انظر: أحمد بن حمد الخليلي: من هم الإباضيون. ترجمة أحمد حمود المعمري. زنزبار: المطبعة الخيرية، ١٩٨٨.

وأيضا: انتشار الإباضية في شمال أفريقيا، ترجمة أحمد حمود المعمري. مسقط، ١٩٨٩.

(٣٢) انظر: Timothy Mitchell: "L'experience de l'emprisonnement dans le discours islamiste," in Intellectuels et militants de l'islam contemporaine, ed. G. Kepel and Y. Richard. باريس، سـيـول، ١٩٩٠، ص ص ١٩٣ ـ ٢١٢.

(٣٣) سيف بن ناصر الخروصي (محقق): محاضرة الإسراء والمعراج لسماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي. عمان، ٢٥ مارس، ١٩٨٨، ص ١١.

(٢٤) Dale F. Eickelman: "Religious Knowledge in Inner Qman," Journal of Oman Studies. عدد ٦ (١٩٨٣)، ص ص ١٦٣ ـ ١٧٢.

(٣٥) John E. Peterson: "Arab Nationalism and the Idealist Politician: The Career of Sulayman al-Baruni," in Law, Personalities, and Politics of the Middle East: Essays in Honor of Majid Khadduri, ed. J. Piscatori and G. S. Harris. واشنطون د. س.: معهد الشرق الأوسط، ١٩٨٨، ص ص ٣١ ـ ٥٠.

(٣٦) أندرسون، مرجع سابق، ص ص ١٥ ـ ١٦.

(٣٧) United Nations General Assembly, 19th Session: The Question of Oman: Report of the Ad Hoc Committee on Oman, A/5846, Annnex no. 16, 22 January 1965 .

(٣٨) Times of Oman مسقط. عدد ١٧ ديسمبر ١٩٨٧، ص ٥.

(٣٩) Bowen مرجع سابق، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٥٧.

وانظر أيضـا: - Robert W. Hefner: "The Political Economy of Islamic Conversion of Modern East Java, in Islam and the Political Economy of Meaning, ed. W. R. Roff. لندن: كروم هلم، ١٩٨٧، ص ص ٥٣ ـ ٧٨.

- Trikoli N. Madan: "Secularism in Its Place," Journal of Asian Studies

- Ananda F. Wood: Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala. دلهي: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٥.

(٤٠) Eickelman: "Religion in Polity and Society," in The Political Economy of Morocco, ed. I William Zartman نيويورك: بريجر، ١٩٨٧، ص ٩١.

(٤١) Yann Richard: L'islam chi'ite: Croyances et ideologies باريس: فـايارد، ١٩٩١. واتصال شخصي سنة ١٩٨٧.

المحرر في سطور

جورج نيقولا عطية

* ولد في لبنان سنة ١٩٢٣، وتلقى تعليمه في الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث حصل على درجة الدكتوراه.
* عمل أستاذا في جامعة بورتوريكو في الفترة من ١٩٥٤ حتى ١٩٦١، وتولى رئاسة قسم الإنسانيات بها في الفترة من ١٩٦١ حتى ١٩٦٧.
* في عام ١٩٦٧ عيّن رئيسا لقسم الشرق الأدنى بمكتبة الكونجرس في العاصمة الأمريكية واشنطن.
* عضو الهيئة الاستشارية للمحررين في جريدة الشرق الأوسط، وعضو المجلس الاستشاري لمركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون في واشنطن د.س.
* عضو الهيئة الاستشارية الوطنية لمجلس الشؤون العربية ـ الأمريكية في واشنطن د. س.
* عضو المجلس الاستشاري لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن.
* نشرت له كتب ومقالات عدة، بالعربية والإنجليزية، ومن أهم كتبه التي صدرت باللغة الإنجليزية كتاب عن الحضارة العربية وما تواجهه من تحديات، وكتاب عن الكندي فيلسوف العرب، وقائمة ببليوجرافية بما كتب عن الشرق الأوسط في الفترة ١٩٤٨ ـ ١٩٧٣.

المترجم في سطور

عبد الستار الحلوجي

* تاريخ الميلاد: ١٩٣٨/٥/٢.
* محل الميلاد: الدقهلية ـ مصر.
* المؤهل الدراسي: ماجستير في المكتبات من جامعة لندن، ١٩٦٣.
- دكتوراه في المكتبات من جامعة القاهرة، ١٩٦٩.
* الوظائف السابقة:

تدرج في وظائف هيئة التدريس بكلية الآداب جامعة القاهرة حتى حصل على درجة الأستاذية في تخصص المكتبات عام ١٩٨٠ ـ وكيل كلية الآداب جامعة القاهرة من ١٩٩٤ إلى ١٩٩٨ ـ عميد كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ فرع بني سويف من ١٩٩٨ إلى أواخر ١٩٩٩.

* الكتب المنشورة:

أولا: مؤلفات في علوم المكتبات: لمحات من تاريخ الكتب والمكتبات (٣ طبعات: ١٩٧١، ١٩٧٩، ١٩٨٧). مدخل لدراسة المراجع (٣ طبعات: ١٩٧٤، ١٩٨٣، ١٩٩١). المخطوط العربي (٣ طبعات: ١٩٧٨، ١٩٨٩، ٢٠٠٢). الخدمة المكتبية الريفية (١٩٧٩). دراسات في الكتب والمكتبات (١٩٨٨). المخطوطات والتراث العربي (٢٠٠١). الكتب والمكتبات بين القديم والحديث (٢٠٠٢).

ثانيا: مؤلفات في مجالات أخرى: الزبيري شاعر اليمن (١٩٦٨). مع الملاح التائه... علي محمود طه (٣ طبعات: ١٩٧٠، ١٩٨٥، ٢٠٠٠). قراءة في أوراق جامعية (١٩٨٣).

ثالثا: أعمال مترجمة: المخطوطات الإسلامية في العالم World Survey of Islamic Manuscripts, ed. by Geoffrey Roper. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٧ ـ ٢٠٠٢ ـ ٤ جـ. مصادر دراسة التاريخ الإسلامي Introduction to the History of the Muslim East : A Bibliographical Guide تأليف جين سوفاجيه Jean Sauvaget وكلود كاهين Claude Cahen. ط ٢. ترجمه بالاشتراك مع عبد الوهاب علوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨.

* رئيس تحرير مجلة «تراثيات» التي تصدر عن مركز تحقيق التراث بدار الكتب بالقاهرة.
* الجوائز التقديرية:

(١) جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية عام ١٩٩٨.
(٢) درع جامعة القاهرة، ١٩٩٩.
(٣) درع كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ١٩٩٩.

سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.